

N. S. a. XXII n. 2

LUGLIO-DICEMBRE 1969

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA



UNIVERSITÀ DI CATANIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
1969

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Direttore: Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO

Segretario di redazione: Prof. CARMELO MUSUMARRA

N. S. a. XXII n. 2

LUGLIO-DICEMBRE 1969

SOMMARIO

STUDI E SAGGI

- ROSARIO ANASTASI, *Il « Canzoniere » di Giovanni di Euchaita* . . . pag. 109
CARMELO LAZZARA, *Orientamenti di politica legislativa in agricoltura nel
1865* . . . » 145

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

- MARIA RACITI, *Il D'Annunzio e la poesia popolare* . . . » 170

NOTE E DISCUSSIONI

- ALBERTO TERRANOVA, *A proposito dell'Epistola I, 4 di Orazio* . . . » 190
ROSARIO VITTORIO CRISTALDI, *Nota severiniana* . . . » 202
ROSARIO VITTORIO CRISTALDI, *Riflessioni sull'Isolotto* . . . » 208
GIUSEPPE SAVOCA, *Scheda per Gozzano* . . . » 212
RECENSIONI, a cura di R. V. CRISTALDI, G. SAVOCA, G. SPADARO . . . » 220

Direzione e Amministrazione: Biblioteca della Facoltà di Lettere,
Università degli Studi, Catania - Telefono 229365

Prezzi e abbonamenti: Un fascicolo separato L. 1800; abbonamento
annuo L. 3500. Un fascicolo arretrato L. 2500; annata arretrata L. 5000.
Estero aumento del 50%. Versamenti su c/c N. 16/5542 intestato a:
Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania.

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

1969



UNIVERSITÀ DI CATANIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
1970

SOMMARIO DELL'ANNATA 1969

STUDI E SAGGI

ANASTASI, ROSARIO. <i>Il « Canzoniere » di Giovanni di Euchaita</i>	pag. 109
LAZZARA, CARMELO. <i>Orientamenti di politica legislativa in agricoltura nel 1865</i>	» 145
PIANO MORTARI, VINCENZO. <i>1865 - Unità politica ed unità giuridica</i>	» 1

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

LOMBARDI SATRIANI, LUIGI M. <i>Gli « altri » nel folklore calabrese</i>	» 15
RACITI, MARIA. <i>Il D'Annunzio e la poesia popolare</i>	» 170

NOTE E DISCUSSIONI

CRISTALDI, ROSARIO VITTORIO. <i>Nota severiniana</i>	» 202
CRISTALDI, ROSARIO VITTORIO. <i>Riflessioni sull'Isoletto</i>	» 208
LANDOLT, EDUARD. <i>Rassegna heideggeriana</i>	» 75
SALANITRO, GIOVANNI. <i>Contributi critico-testuali ed epigrammi ellenistici</i>	» 64
SAVOCA, GIUSEPPE. <i>Scheda per Gozzano</i>	» 212
TERRANOVA, ALBERTO. <i>A proposito dell'epistola I, 4 di Orazio</i>	» 190
RECENSIONI, a cura di R. MADER, M. C. RUSSO, F. BATTAGLIA	» 100
RECENSIONI, a cura di G. SPADARO, R. V. CRISTALDI, F. BATTAGLIA, G. SAVOCA	» 220

IL « CANZONIERE » DI GIOVANNI DI EUCHAITA

I codici, da cui ci è stata tramandata la raccolta completa dei *carmina* di Giovanni di Euchaita, sono i seguenti ¹:

v = *Cod. vat. graecus* 676 saec. XI

o = *Cod. Ottobonianus* 93 saec. XVI

G = *Vindobonensis theol. gr.* 103 (Nessel) olim 211, scritto da Andrea Darmario Epidauriota saec. XVI

M = *Monacensis* 162 scritto nell'anno 1579 a Madrid da Giovanni Darmario

E = *Escorialensis* Σ I 7 saec. XVI donato da Nicolao degli Elleni a Filippo II il Cattolico

B1 = *Bodl. ms. auct. E* 2. 21

B2 = *Bodl. ms. auct. D.* 3. 19.

Oltre a questi codici si ha l'edizione critica del Bust ², per la quale si ignora quale codice sia stato utilizzato: per quanto io ne sappia, solo in una nota apposta alla edizione del Bust nella ristampa del Migne (*P. G.* 120 coll. 1117-18) si è avanzata l'ipotesi che il codice utilizzato per l'*editio princeps* sia

¹ Alcuni degli epigrammi contenuti nella raccolta sono tramandati anche separatamente (Cfr. THIELE in *R. E.* IX col. 1751); per i carmi non tramessici dalla raccolta cfr. FOLLIERI (E.) *Giovanni Mauropode, Otto canoni paracletici a N. S. Gesù Cristo* in *Arch. ital. per la storia della pietà* V 1 p. 19 sgg.

² BUST (M.) *Epigrammata jambica carminaque in praecipuorum festorum Patrum pictas in tabulis imagines et historias, ac de aliis varii generis argumentis prodierunt brevi* Eton 1610, riprodotta in Migne *P. G.* 120 coll. 1039-1200.

stato *G o* un suo archetipo: « In Caesareo codice, quem Lambecius (*Comment. de Bibliotheca Caesarea*, lib. p. I, 149) describit, eam cernere est ordinis perturbationem quam Bustus in suo codice lamentatur et pro viribus emendare studuit. Unde apparet, ab eodem archetypo deductum esse utrumque, et Lambecii scilicet et Busti exemplar, aut ipsorum alterum alterius esse apographum. ».

Il disordine, a cui qui si accenna, è quello lamentato dal Bust nella sua prefazione: « Ordinem quem in manuscripto codice reperi, a me prorsus immutatum esse scito, aut potius, omnia quae prius valde confusa erant, in hunc, quem vides, ordinem reducta esse. Neque enim volui in re tam explorata, aut iudicio meo diffidere, aut vereri ne factum hoc meum tibi probare non possem. Quem quisque versus locum in manuscripto codice occupavit, numeri in margine apposti indicant: quorum seriem toties interruptam miraris sat scio; verum ne in eorum ordine pervestigando, frustra te fatiges et torqueas, rem totam ita expedire visum est. Quoties numerorum ordinem interruptum animadvertes, recurre statim ad notas quae illi paginae respondent, ibi enim locum designatum habes, in quo sine maiori molestia illa reperiēs, quae in exemplari proxime sequebantur. Hac ego serie disposita in manuscripto codice reperi omnia, quae si erudito cuiquam placere, aut commodum aliquem sensum suppeditare poterit, causam non dico, quin apud omnes litteratos reus peragar, ὥς αὐτοσχεδιάζων εἰς τὰ τῶν Ἑλλήνων ὑπομνήματα. Octo enim immanes hiatus videbis; qui quidem omnes in meo codice non longe aberant a paginae medio, non asterisco, non alia quavis nota conspicui, sed sententiae mutilatione satis manifesti. Lectorem enim in media periodo pendentem plerique destituunt, et repente in alterius periodi a priore prorsus alienae medium praecipitant. Huius tantae confusionis originem in alio priori codice manuscripto exstitisse, coniicio: in quo quidem chartae omnes,

praeter primam et ultimam confusae, atque ordine praepostero compactae fuisse videntur. Hinc dum imperitus nescio quis librarius codicem hunc meum describit, neque eundem versuum numerum quem τὰ ἀπόγραφα habebant, unicuique paginae attribuit, has mihi tenebras, offudit, quibus certe aliquandiu oppletus scriptorem hunc pro deplorato habui: tandem vero, divina gratia adiutus, discipuli, huiusque libelli membra tam misere divulsa ad hunc modum digerenda esse perspexi »³.

La restitutione operata dal Bust fu felice, come si vide poi dal confronto con v, su cui Lagarde basò esclusivamente la sua edizione, escludendo ogni confronto con la *editio princeps*⁴.

Il criterio seguito dal Bust si basò esclusivamente sulla affinità di contenuto, come egli avverte nell'introduzione e alla nota 7: « Versum 216 et reliquos qui hunc in codice meo immediate sequebantur quaere num. 83, ibi χαίρων ὀνείροις καὶ σχιαῖς. Inter quos tamen, ut vides, nulla intercedit affinitas, nulla connexio. Idem in sequentibus animadvertere poteris, ne frustra eadem iterare atque inculcare cogar: ita vero ut a me digeruntur, bellissime conspirant omnia, et festorum ordo qui in manuscripto foedissime conturbatus erat, hic restituitur »⁵.

Gli spostamenti operati furono: 1-215; 1229-1368; 999-1228; 727-998; 456-726; 1369-1602; 340-455; 216-339; 1603...

Evidentemente, come il Bust stesso vide, nell'originale da cui il codice è trascritto si era verificato uno spostamento dei *folia* che lo costituivano: i gruppi dei versi non presentano

³ In Migne P. G. cit. coll. 1117-18.

⁴ *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vat. graeco 676 supersunt J. Bollig descripsit... P. de Lagarde edidit in Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen* 28 (1882).

⁵ P. G. cit. col. 1191.

un multiplo comune, per cui si potesse pensare, trattandosi di versi, che ogni gruppo occupasse un numero di *folia* costituenti un quaternione, cosa questa che avrebbe permesso una spiegazione verosimile dello spostamento delle varie parti. Inoltre, nelle stesse condizioni del manoscritto descritto ed utilizzato dal Bust è non solo il *Vindobonensis*, come già è stato notato, ma anche M B1 B2, i quali risultano tra loro strettamente legati per i seguenti motivi: 1) danno degli epigrammi un ordine diverso da quello degli altri manoscritti; 2) la successione dei versi nei singoli epigrammi è errata, come risulta dal senso e dal confronto col resto della tradizione: alcuni epigrammi vengono interrotti e senza alcun segno i versi ad essi appartenenti si ritrovano a continuazione di altri carmi, con cui chiaramente non hanno niente a che fare; 3) in un notevole numero di *inscriptions* differiscono dal resto della tradizione; 4) contengono moltissime lezioni ed errori comuni, che li staccano dagli altri codici.

L'unione di questi elementi porta, a mio avviso, alla conclusione che tutti questi manoscritti dipendono da un solo archetipo, il quale a sua volta dipenda da un ms. che abbia tutte le caratteristiche comuni (*inscriptions*, differente ordine dei carmi, errori comuni) ma in cui l'ordine dei versi sia quello che il resto della tradizione ci dà ed il senso richiede. Tutto questo si ritrova in pieno in E, il quale concorda con il gruppo che chiameremo *b* — includendo in esso il ms., esistente o no, che diede origine alla edizione del Bust — in tutto tranne nel fatto che i versi si susseguono senza alcun turbamento.

Questa constatazione, che ho ricavato dall'esame di tutta la tradizione, mi ha indotto a credere che proprio E sia l'archetipo del gruppo *b*: tale tesi mi fu confermata, poi, dal fatto che tutti gli spostamenti lamentati dal Bust e che si riscontrano in tutti i mss. di *b* coincidono ciascuno col primo verso del *recto* del codice *Escorialensis* e terminano con l'ultimo del

retro: in altri termini, ad es. il primo spostamento avviene dopo il verso 215 che è l'ultimo verso dell'ottavo foglio di E; nel gruppo *b* segue il primo verso del *recto* del foglio 97 di E: allo stesso modo avviene per tutti gli altri spostamenti: gli intervalli con cui i *folia* di E si succedono in *b* è il seguente: 8°, 14°, 22°, 30°, 38°, 46°, 50° e 54°, sempre in modo tale che il verso finale corrisponde con il *retro* del foglio ed il verso iniziale col primo verso del *recto* di E. Il costante ripetersi di questo dato costringe ad affermare che l'archetipo di *b* sia appunto E, a cui un copista, non troppo attento attinse, senza accorgersi dello spostamento dei *folia*, e trascrisse di seguito, nell'ordine in cui li trovava, i versi.

Oltre a ciò, i motivi per cui si può affermare che proprio E sia l'archetipo di *b* sono vari: il più importante è che il numero dei versi per ogni pagina in E non è costante, per il fatto che in questo solo codice si trovano miniature, che rappresentano il dipinto descritto negli epigrammi: tali miniature sono di differente grandezza e, così, il numero di versi trascritto in ogni pagina non è uguale.

Per pensare che l'archetipo di *b* non sia E si dovrebbe pensare ad un altro codice in cui, come in E, ci fosse la coincidenza dell'inizio degli spostamenti col primo rigo del *recto* del *folio* e la fine con l'ultimo rigo del *retro*; è ovvio che in questo caso un tal codice, che coinciderebbe in tutto con E (*inscriptiones*, ordine dei carmi, errori comuni ecc.) sarebbe o il codice da cui deriva E o un apografo di esso. Il che è possibile, ma non muterebbe i termini della questione: infatti, se per ipotesi immaginiamo che un copista abbia copiato E e volendo riprodurre anche le miniature in esso contenute o le abbia riprodotte esattamente per grandezza o abbia lasciato bianco lo spazio corrispondente, l'evento da noi ipotizzato avrebbe avuto origine sempre da E: lo stesso sarebbe nel caso in cui pensassimo che l'archetipo da cui *b* dipende sia stato trascritto

allo stesso modo dall'originale da cui E deriva. Ma, forse, la storia di E potrà servire a fugare tali dubbi: il codice fu donato da Nicolao degli Elleni a Filippo II il Cattolico con questa dedica, che il manoscritto reca nel frontespizio: Φιλίππῳ τῷ καθολικῷ βασιλεῖ μεγίστῳ καὶ ισχυροτάτῳ Νικόλαος ὁ ἐκ τῶν Ἑλλήνων εὖ πράττειν.

Οἱ στίχοι ἱαμβικοὶ Ἰωάννου τοῦ ἀγιοτάτου μητροπολίτου Εὐχαΐτων συγγραφθέντες πρῶτον ἔτει ἀπὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν πεντακοσιοστῇ ἑξηκοστῇ τετάρτῳ εἰς τὰς ὅλου ἐνιαυτοῦ ἑορτὰς, κάπιτα ἐν Κορίνθῳ ἔξευρημένοι μοι πῶς ἐντετυχήκασιν· ἐγὼ δ' αὐτοὺς σοί, λαμπρότατε βασιλεῦ, δῶρον προσφέρω, ἐλπιδ' ἔχων εὐμενῶς σε τουτὶ λήψεσθαι καθὼς εἶ ἕνεκας τῆς εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας τῶν χριστιανῶν βασιλέων μέγιστος καὶ ἀξιότατος. Διὸ καὶ ἐγὼ δοῦλος ἐλάχιστος τῶν δούλων σου μετὰ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐλπίζω σε ὡς τάχιστα τοὺς βαρβάρους ἀλεξήσασθαι ἐκ τῶν ὄρων ἡμῶν, ὥστ' ἔσεσθαι αὐτοκράτορα εὐδαιμονέστατον. Ἔρρωσο.

Nicolao, cioè, offre a Filippo un codice, che egli dice di aver trovato a Corinto: non possiamo precisare se egli porta via il codice trovato o ne fa fare una copia; quel che è sicuro è che il codice che noi abbiamo è appunto del XVI secolo, come mostra, oltre che il tipo di scrittura, l'*hypomnema* che precede l'inizio dei carmi: Οὗτος ἦν ἐπὶ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων Κωνσταντίνου τοῦ Μονομάχου καὶ Ζωῆς τῆς βασιλίσσης· ἔτη δὲ τὸ ἀπὸ τότε συντείνει ἐξήκοντα τέσσαρα πρὸς τοῖς πεντακοσίοις. Ἀνὴρ δὲ σοφώτατος καὶ ἀγιώτατος ὢν, συνέγραψε πλείους τῶν λόγων καὶ ἐπιστολὰς καὶ στίχους ἱαμβικοὺς καὶ ἄλλα πολλὰ λόγου καὶ χάριτος ἄξια, καὶ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐξεπαίδευσεν πεπληρωμένος ὢν τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριτος.

Questo *hypomnema* sulla vita di Giovanni d'Euchaita si trova in E, in tutto il gruppo b e nell'originale che ebbe presente il Bust, il quale lo riprodusse dicendo di averlo trovato

nel frontespizio del suo ms. Non è possibile precisare a chi esso risalga; nella ed. del Migne si dice: « hoc elogium ut patet ex annorum supputatione, non est antiquissimum; immo Bollandiani (in *Comm. de tribus Dorotheis*, Junii, tom. I p. 504) opinantur illud auctorem habere Andream Darmarium Epidauriotam, qui et tamquam codicis exscriptor ibidem adnotatur. Matthaeus Bustus autumare se dicit, ista omnia non aliunde desumpta esse videri quam ex hoc ipso libro (videl. ex versibus iambicis); statim enim, inquit, inter legendum in oculos incurrunt. Verum necesse non est, ut hanc Busti coniecturam amplectamur, easque Joannis laudes unico carminum ipsius testimonio inniti putemus. Nam haec eadem legimus in Graecorum Menaeis et quidem ea reperio in Veneta illa Menaeorum editione, quae cum prodierit anno 1551, epocham elogii scripti in codice Andreae Darmarii aperte antecedit. In his dum enarratur (Januarii die XXX in *Synaxario*) quae occasio ac ratio impulerit ad sanctos doctores Basilium Magnum, Nazianzenum Gregorium et Joannem Chrysostomum die XXX Januarii simul honorandos, reperis Joannem Euchaitensem, cui tres SS. doctores apparuisse feruntur, omnigena doctrina et virtutis eminentia summopere commendatum. Ὁπτάνονται (ita Menaea de tribus illis SS. doctoribus) οἱ μέγιστοι οὔτοι, καθ' ἓνα πρότερον, εἴτα καὶ ἅμα, ὕπαρ οὐκ ὄναρ, τῷ τότε τῆς Εὐχαΐτων πόλεως τῶν ἱερῶν ἐξηγουμένῳ, Ἰωάννῃ τῷ πάνυ, ἀνδρὶ τ' ἄλλα μὲν ἐλλογίμῳ, καὶ παιδείας ἐλληνικῆς οὐκ ἀμαθῶς ἔχοντι, ὥς τὰ αὐτῷ πονηθέντα δείκνυσιν, ἀρετῆς δὲ εἰς ἄκρον ἐλληλακότι ⁶.

⁶ P. G. cit. col. 1119. Cfr. per tale tesi Conrad Ianning che la enunciò nel 1695 nella intr. alla ed. della *Vita S. Dorothei Junioris* in *Acta Sanctorum*, Giugno I, (pp. 596-604 della ed. del 1867); le notizie date dal codice di Andrea Darmario — che si ritrovano identiche nel *Monacensis* 162 trascritto a Madrid nel 1579 da Giovanni Darmario e nei due *bodleiani* — derivano chiaramente dal cod. *Escorialensis*, che a nostro avviso, è l'archetipo di tutta la famiglia B.

L'autore sarebbe pertanto quell'Andrea Darmario che trascrisse il *Vindobonensis* 103 (Nessel), che avrebbe attinto le notizie che dà non solo dai *carmina*, ma anche dalla edizione veneta del 1551 dei Menei. Tale duplice ipotesi è superata dalla presenza dell'*hypomnema* nell'*Escorialensis*, che è l'archetipo da cui dipende il *Vindobonensis*, il quale assieme al resto deriva dal suo originale anche quello. I fatti, mi sembra, possono ricostruirsi in questo modo: Nicolao degli Elleni dona a Filippo II un manoscritto, al quale è premesso un *hypomnema*, che, dalle notizie che dà, appare coevo al donatore: infatti « i 564 anni dal nostro tempo » ci riportano al XVI secolo, dal momento che essi sono calcolati dalla nascita di Giovanni di Euchaita, che, come è noto, nacque nei primi anni dell'XI secolo. E' impossibile, infatti, prendere come punto di partenza il regno di Costantino IX, perchè in tal caso si arriverebbe come termine più basso al 1606, cioè oltre al regno di Filippo il Cattolico, a cui il codice è dedicato. Nel primo modo si arriva, invece, proprio al primo decennio della seconda metà del secolo, il che corrisponde col fatto che il copista si augura che il suo sovrano riporti una decisiva vittoria sul barbaro ⁷. Da questo *hypomnema* Nicolao attinge le notizie che nella dedica dà sul tempo in cui Giovanni visse: « 564 anni dalla nostra salvezza ». D'altra parte l'*hypomnema* non fu aggiunto ad un codice già esistente e quindi più antico: il fatto che esso è coevo come scrittura al resto del codice, ed il fatto che alla fine di esso nella stessa pagina inizia la trascrizione dei carmi, indicano che o Nicolao portò con sé un codice trovato a Corinto e scritto proprio in quel tempo o fece fare una copia di un codice più antico, alla quale il trascrittore premise l'*hypomnema*.

Le notizie che questo contiene non mi sembra che de-

⁷ Il che avvenne con la battaglia di Lepanto nel 1571.

rivino dai Menei; infatti esse ci informano oltre che dei giambi solo delle epistole e delle orazioni, mentre trascurano completamente tutta la produzione sacra di Giovanni, la quale può essere compresa solo in ἄλλα πολλά, che può benissimo, però, alludere alle altre opere, che nel *programma* iniziale Giovanni dice di avere escluso dalla sua raccolta. In ogni caso le opere, che lo scrittore dell'*hypomnema* conosce, sono solo quelle che si trovano contenute nella raccolta completa delle opere di Giovanni, quale ci è tramandata dal codice *Vaticano*, che appunto contiene solo giambi, orazioni e lettere.

Tutto ciò fa pensare che il copista dell'*Escorialensis* derivi le sue notizie da un codice che, come il *Vaticanus*, contenesse la scelta completa delle opere di Giovanni: e, quindi, può essere derivato da un ms. che comprendeva tutte le opere, da cui il copista trascrisse solo i giambi, o da un codice che contenesse, già, questi soli, ma che derivasse da una raccolta completa. Ciò mi sembra provato chiaramente dal πρόγραμμα εἰς τὴν ὅλον βιβλίον, che Giovanni premise alla sua raccolta e di cui qui diamo la traduzione: « Avendo da tempo appreso che la misura è in ogni campo la cosa migliore, mi mostro misurato non solo in tutto il resto, ma anche nei discorsi. Infatti, quanti sono eccessivi, giustamente appaiono tali nelle opere e nei discorsi: io, invece, che son piccolo debbo render un piccolo conto delle azioni: quindi anche una piccola parte di discorsi sia sufficiente come saggio e documento di tutti i discorsi, che spesso ho inutilmente con fatica scritto. Tralascio infatti di parlare di quelli che ho pronunziato. A che vale, infatti, il superfluo a che cosa l'eccesso in ogni fatica compiuta dai mortali, anche se, in questa vita, insuperbiscano parlando e scrivendo insaziabilmente, rovesciando immensi fiumi di parole, tuonando e fulminando con facondia? Il cielo sta molto in alto e la terra in basso e vastissimo è lo spazio che vi è in mezzo: soffino pure verso l'infinito: il luogo è ampio: nessuno potrà far diventare

più piccola questa immensità. Essa ha sopportato molti violenti soffi ed è pronta a sopportarne ancora di più, finchè giungano all'ultimo, finchè si dissolvano nella buia immensità, senza aver compiuto niente tranne inutili fatiche. Ma, quelli facciano come vogliono; infatti, non ho invidia; io invece, scegliendo solo questi miei discorsi dai molti altri — in versi ed in prosa — li offro agli amici dei discorsi come un piccolo assaggio di una abbondante fragranza: godano di questi scritti misurati e manchi la sazietà, l'ebbrezza e la nausea. Così, o amici, avendo questi brevi discorsi, pregate con opere più che con lunghi discorsi affinché l'amico sia ben accetto a tutti, ma soprattutto al Logos che deve esaminarlo, al quale, anche se si chiama logos, bisogna render conto dei fatti ⁸. Egli salvando dal fuoco ciò che si è fatto secondo ragione, fa bruciare gli inutili discorsi come fieno e legno secco. Io, dunque, possa portare al Logos opere a lui gradite ed ottenerne salvezza. Ad altri stiano a cuore discorsi e scritti ⁹ in gran numero ».

In questa premessa Giovanni mostra chiaramente di aver presente i versi di Gregorio di Nazianzo Εἰς τὰ ἔμμετρα ¹⁰; in essi μέτρον, come nel Nostro, è usato nel doppio significato di « misura morale » ¹¹ e « misura metrica »; si afferma l'inutilità di chi « in questa vita » scrive lunghi discorsi, che scorrono lievemente, e consuma in essi la maggior parte del suo tempo, e si richiama l'opportunità di evitare di spingere il lettore alla sazietà.

Si tratta ora di vedere se il *programma* di Giovanni sia

⁸ V. 27: Πραγμάτων λόγος: il poeta gioca sul diverso significato di λόγος, che qui, come al v. 5, è nel senso di « rendiconto », mentre al v. 35 indica Cristo, al v. 37 la « ragione » e nel resto i discorsi che egli distingue in metrici e non metrici.

⁹ Ho tradotto γραφαί genericamente con « scritti »: per una interpretazione più esatta v. il mio articolo « Su Giovanni Mauropode » in corso di stampa.

¹⁰ In P. G. 37 col. 1320 sgg.

¹¹ Cfr. vv. 24, 30, 100-101 e *passim*.

una premessa solo ai carmi o anche alle orazioni e alle epistole che in v ed in o seguono ai carmi. Il Thiele avanzò il dubbio che « er nur die Epigramme, nicht auch die Briefe und Reden selbst in die Oeffentlichkeit bringen wollte »¹².

Non si comprende però su che cosa egli si fondi: ai vv. 26-29

Ἐγὼ δὲ τούτους ἐξελὼν μου τοὺς λόγους,
πολλῶν ἀπ' ἄλλων ἐμμέτρων, οὐκ ἐμμέτρων
μόνους φέρων δίδωμι τοῖς λόγων φίλοις

vi è un chiaro accenno ad opere in versi e non in versi: probabilmente il Thiele lesse il v. 27 nella ed. del Bust, il quale, derivando da *b*, dà οὐκ ἐκ μέτρων al posto di οὐκ ἐμμέτρων, e traduce « multis ex aliis mensuratis, non immensis ». Questa lezione è probabilmente da spiegarsi col fatto che il copista, il quale attingendo a *E* diede origine a tutta la famiglia *b*, trovandosi di fronte solo ai *carmina* e non agli scritti in prosa non intese οὐκ ἐμμέτρων e lo cambiò in οὐκ ἐκ μέτρων, ricordandosi, forse, del carme 34: « Fu detto che la misura è in ogni campo la cosa migliore ed io, sapendo essere misurato nell'azione e nel discorso, delimito coi metri i miei versi. Ma metro dovrebbe essere ciò che ha misura in tutto. In nessun modo chiamo metro ciò che non ha misura; esamina il detto e comprendi cosa ti vuol dire: questo è del sapientissimo Pindaro »¹³. Usa il

¹² In *R. E. cit. col. 1762*.

¹³ Nella ed. del Migne si annota: ἐκ Πινδάρου γάρ. Ἀλλὰ ποῦ κεῖται; nessuna indicazione nel Lagarde, che a margine indica di volta in volta le fonti dei passi citati o le imitazioni (stranamente a 93, 48, dove Giovanni cita il detto di un ἄλλοτριος, il Lagarde annota: « quis ille? »: nella edizione del Migne è indicato giustamente che il riferimento è ad Euripide *Ecuba* 958-60): il passo di Pindaro citato è il *colon* che apre il fr. 105 σύνες ὃ τοι λέγω, adattato al dodecasillabo giambico: esso rafforza lo σκόπει: « esamina e comprendi ». Psello cita due volte queste parole pindariche: *Ep.* 18 p. 23 K-D e 145 p. 171 K-D. In Giovanni la citazione è chiaramente una zeppa, almeno allo stato delle nostre conoscenze: essa, infatti,

metro, ma, o caro, con misura. Infatti bisogna adoperare il discorso secondo la regola: non servirti male di ciò che è bello: la mancanza di misura è dovunque un gran male, soprattutto se rovina la natura del metro ».

Con l'intervento del copista si può giustificare la lezione del Bust (οὐκ ἐκ μέτρων) e dei codici della famiglia *b*; secondo essa Giovanni intenderebbe pubblicare i suoi logoi metrici, che non son privi di « metro », sia in senso materiale che morale. Ma questa giustificazione può servire solo a spiegare l'esistenza della lezione, la quale però non può nemmeno essere presa in considerazione, dal momento che non si trova né in *v* né in *E*, che è l'archetipo da cui deriva *b*, e, quindi, in nessuno dei due rami della tradizione; essa è dovuta sicuramente all'intervento di un copista, che fu indotto alla correzione, forse, dal motivo sopra accennato.

La lezione originaria è, dunque, ἐμμέτρων, οὐκ ἐμμέτρων: che con queste parole Giovanni intenda riferirsi alle sue opere in versi ed in prosa, lo mostrano i vv. 6-9:

καὶ τῶν λόγων οὖν μικρὸν ἀρκεῖτω μέρος,
εἰς δεῖγμα καὶ γνῶρισμα τῶν ὅλων λόγων,
οὓς εἰς κενὸν κέκμηκα πολλάκις γράφων.
ἔῳ γὰρ εἰπεῖν οἷς ἐχρησάμην λέγων.

poteva trovare giustificazione nello scritto degli avversari, a noi non giunto, in cui erano mosse critiche a Giovanni non dissimili da quella a cui Gregorio di Nazianzo risponde ai vv. 100-101, del carme su citato. Come, infatti, ci avverte la *inscriptio* (Πρὸς τοὺς ἀκαίρως στιχίζοντας) il carme è in risposta ad alcuni che avevano criticato i suoi versi: contro di loro Giovanni ritorce l'accusa di non aver composto i propri secondo il μέτρον ed il λόγος, giocando anche qui sul doppio significato di questi termini.

Nella raccolta il carme è preceduto da un altro di argomento simile in cui si risponde « a uno che aveva criticato di avere usato non bene nell'ultimo carme la proposizione in ἀνθ'οὗ παθεῖς ». In esso Giovanni conclude dicendo:

Οὐκ εὐλόγως δὲ τοῦ λόγου τὸν προστάτην
λόγοις μάχεσθαι σφόδρα τῶν ἄνευ λόγων.

Per le opere di tutti e due i tipi, il poeta dice di non approvare l'eccesso:

τίς γὰρ περισσεΐα τε καὶ τί τὸ πλεόν
 ἐν παντὶ μόχθῳ τῷ βροτοῖς μοχθουμένῳ,
 καὶ πολλὰ φυσῆσωσιν ἐν τῷ νῦν βίῳ,
 λέγοντες ἢ γράφοντες εἰς ἀπλησίαν,
 ὁμβροὺς ἀμέτρους ἐκχέοντες ῥημάτων,
 βροντῶντες ἀστράπτοντες ἐξ εὐγλωττίας;
 πλεῖστον μὲν ὕψος οὐρανοῦ καὶ γῆς βάθος,
 πλείστη δὲ τούτων εὐρυχωρία μέσον.¹⁴

La polemica non mi sembra qui rivolta contro i poeti, ma contro gli oratori, né è pensabile che Giovanni alluda ad opere in versi, quando dice che tralascerà quelle che non ha scritto ma ha soltanto pronunziate: evidentemente egli accenna ai discorsi tenuti nella sua qualità di insegnante, come possiamo ricavare dal c. 92, in cui ricordando quel tempo dice:

. . . πέπαυμαι τοῦ θεωρεῖν μάτην 32
 καὶ πολλὰ ληρεῖν ἐν σχολαῖς καὶ συλλόγοις

 ἄλλως τε καὶ πάλαι τις ἦν εὐγλωττία 39

Ne consegue che nei versi in cui egli dice che sceglierà solo una parte dei suoi logoi ἐμμέτρων, οὐκ ἐμμέτρων, non può riferirsi solo ai *carmina*, scritti « secondo il metro » e « non senza misura », ma a tutte le sue opere in versi ed in prosa, nelle quali, come ha detto prima, ha sempre evitato l'eccesso.

Il *programma*, dunque, è una premessa non solo ai carmi,

¹⁴ *Programma* vv. 10-17; Psello per caratterizzare l'eloquenza dell'amico dice che egli fu « isocrateo, tranne che non è straripante ma conciso » (p. 150 S.).

ma a tutta la raccolta: la sua importanza sta non solo nel fatto che esso ci assicura della autenticità delle opere trasmesseci, ma anche nella possibilità che ci dà di interpretare meglio non poche di esse: come è noto, infatti, non è possibile per la quasi totalità delle opere di Giovanni stabilire una cronologia neppure approssimativa¹⁵, ed è ovvio che il significato di uno scritto può notevolmente variare in relazione al tempo in cui si creda che sia stato composto.

Per Giovanni la mancanza di un ordine cronologico è stata la causa principale, per cui la sua biografia presenta, ancor oggi, non poche oscurità, ed ha determinato un'inesatta valutazione della sua personalità. Infatti, mentre da Psello apprendiamo che egli ebbe una parte notevole in quel movimento rinnovatore che si manifestò nel secolo XI, ben poco ci è dato di cogliere in relazione ad un tale atteggiamento nelle sue opere, nelle quali è evitato ogni accenno esplicito alla situazione politica del tempo. Per limitarci ai carmi citerò due soli casi, in cui la differente cronologia porta ad una differente valutazione: il famoso epigramma in cui Giovanni chiede a Cristo di accogliere in cielo Platone e Plutarco¹⁶ ha un significato se posto al tempo in cui la reazione degli aristotelici non aveva ancora costretto Psello ad un ripudio del suo amore per una filosofia, che la chiesa ufficiale, e Giovanni Xiphilino per primo, considerarono troppo pericolosa.

¹⁵ Darrouzès (J.) nella rec. di *Giov. Mauropode, Otto canoni paracletici in N. S. Gesù Cristo a cura di E. Follieri*, cit. concordando con l'illustre studiosa scrive: « Il ne semble pas qu'il y ait des pièces postérieures à 1049, ou sinon des compositions intemporelles de date imprécise » (in *Revue des Études byzantines* 27 (1969) p. 282). Ciò non mi sembra esatto, almeno per quanto riguarda il carme 83, che come vedremo è sicuramente posteriore alla morte di Costantino IX. Per quanto riguarda il ritorno di Giovanni ad Euchaita dopo il dicembre del 1047, improbabile secondo i due critici, v. la mia introduzione alla trad. dell'*Encomio di Psello per Giovanni piússimo metropolita di Euchaita e protosincello*, Padova 1968.

¹⁶ N. 43 L.

Esso sarebbe solo la prova della simpatia di Giovanni per quel gruppo di uomini che trovavano in Platone e nel platonismo in genere una maggiore libertà speculativa di quella che loro permetteva l'aristotelismo. Se, invece, lo consideriamo composto in un tempo, in cui tali simpatie erano guardate con sospetto dalle sfere ecclesiastiche, che facevano capo a Michele Cerulario prima, ed ai suoi successori dopo, esso acquista un tono polemico, che contrasta con la ricostruzione che della personalità di Giovanni si è sinora fatta. Identico è il caso dell'epigramma 87 scritto per l'immagine dell'imperatore e del Patriarca: « Quelli che per sapiente giudizio divino sono stati scelti ad essere i nostri capi, dovevano essere onorati anche con dipinti. L'uno, infatti, ha il potere sui corpi degli uomini, l'altro è stato scelto per essere pastore di anime: ambedue hanno avuto dall'alto il potere, ambedue governano ottimamente i loro sudditi. Per questo, dipinti hanno al loro fianco chi ha dato il potere e li protegge ». Il Neumann osservò: « Charakteristisch für die von Kerullarios erhobenen Ansprüche ist 87 die Gleichstellung des Patriarchates mit dem Kaiserthum, die beide von Gott ihre Macht hätten (nicht der Patriarchat vom Kaiser) ¹⁷ ».

Giovanni, cioè, appare nell'epigramma un sostenitore delle idee del Cerulario di una eguaglianza di poteri, in campi diversi, tra l'imperatore ed il patriarca. Il che è vero, se noi pensiamo che l'epigramma fu composto al tempo di Costantino IX Monomaco, sotto il quale i rapporti tra l'imperatore ed il patriarca — anche per l'indirizzo dato dal primo alla sua politica — furono di buon vicinato.

Ma se il carme fu composto al tempo di Isacco Comneno, quando i rapporti tra le due massime autorità entrarono in crisi, per la pretesa del Cerulario di imporre la sua tutela sul-

¹⁷ *Rec. cit.* col. 567.

l'imperatore, che era stato portato al trono dal suo aiuto, allora le cose cambiano: basta, infatti, mettere il carme in confronto con le parole che, proprio in questo periodo, Michele Psello rivolge al Cerulario per vedere la situazione completamente rovesciata: « Tu, uomo democratico, mal sopporti la monarchia; io, invece, spesso proclamo il detto che fu anticamente di Omero e poi di Aristotele: vi sia un solo padrone, un solo re. Un tempo, infatti, era la stessa persona che faceva i sacrifici propiziatori e provvedeva alla difesa della gente; ora, invece, questa unione si è divisa in due parti, di cui l'una ha il compito di regnare, l'altra di attendere alle cose sacre »¹⁸. E, si tenga presente che non sarebbe strana una presa di posizione di Giovanni nei confronti del Cerulario, sia per le vicende della sua vita, sia perchè nell'*elogio*, che Psello scrive per lui, proprio ai tempi di Isacco Comneno, il vescovo di Euchaita appare sotto ogni aspetto sulla stessa posizione del filosofo, che era, del resto, stato suo alunno. La mancanza, però, di una cronologia precisa ha fatto sì che questi carmi, ed altre opere ancora, fossero considerati solo come l'espressione generica di un determinato atteggiamento spirituale, privo di ogni concretezza ed in nessuna relazione con l'ambiente in cui essi venivano diffusi.

Si è pensato, così, che Giovanni avesse un carattere remissivo, alieno da ogni interesse per la vita del tempo: in base a ciò, con una strana petizione di principio, si è poi interpretata la sua opera. In realtà Giovanni non dovette avere un carattere remissivo nè dovette estraniarsi del tutto dalla vita attiva: si veda a tal proposito con quali gravi parole annunzia la decisione di non portare a termine il suo *chronicon*, quando gli fu imposto di tacere il vero: « Lo storico non ha detto mai menzogna: può mentire, invero, nei discorsi di altro tipo, se così

¹⁸ Psello *Epist.* 207 p. 512 S.

desiderano quelli che richiedono tali cose, ai quali il libro, se anche ridonda di lodi, sembra, tuttavia, che manchi di qualcosa. La sfrenatezza degli applausi non conosce sazietà. Dunque, si lascino agli encomi tali cose, la storia non si spinga oltre. Essa non è nata per la menzogna, e la norma ¹⁹ la distoglie da un tale atteggiamento. Pertanto, essa ferma la sua corsa in attesa che le sia concesso di andare per la giusta via » ²⁰. Nello stesso senso depongono l'allontanamento da Costantinopoli, mascherato con la nomina a vescovo di Euchaita, e le parole con cui Psello lo invita ad essere più remissivo: « Venendo qui ed

19

Ὁ συγγραφεὺς ψεύδος μὲν οὐκ εἰρηκὲ πω
 ψεύσαιτο μέντ' ἂν ἔν γε τοῖς λοιποῖς λόγοις,
 οὕτω φιλοῦντων τῶν κελευόντων τάδε,
 ὧν τοῖς ἐπαίνοις ἐντροφῶν τὸ βιβλίον,
 ὁμῶς ἔδοξεν ἐνδεέστερον λέγειν
 ἐξουσία κρότων γὰρ οὐκ οἶδεν κόρον.
 οὐκοῦν ἀφείσθω ταῦτα τοῖς ἐγκωμίοις,
 ἢ συγγραφή δὲ μὴ προχωρεῖτω πλέον.
 οὐκ εὐφυῶς γὰρ πρὸς τὰ τοῦ ψεύδους ἔχει,
 νόμος τε ταύτην ἐκ τροπῆς ἀποτρέπει.
 ἐνταῦθα τοίνυν τὸν δρόμον παύει τέως,
 ἕως κατ' εὐθὺ δὴ τις αὐτῇ τὸ τρέχειν.

Stranamente Phugias (o. c. p. 27) commentando questo carme scrive: Βέβαιον εἶναι ὅτι τὸ βιβλίον ἐκρίθη δυσμενῶς παρὰ τῆς Αὐλῆς καὶ ἐξεδίδετο πρὸς τοῦτο ἕνας « νόμος », ὅστις καθώριζε τὴν ἀνάγκην οὐσιωδῶν διορθώσεων.

Egli interpreta cioè νόμος nel senso che da parte dell'imperatore o di qualcuno dei suoi cortigiani sia stata inviata a Giovanni una « imposizione » (non so in quale altro modo si possa, in tal caso, tradurre νόμος) a modificare l'opera. Dal contesto è chiaro, invece, che il termine va inteso nel senso che il genere, in cui il *chronicon* rientrava, cioè la storia, non ammetteva come « norma » che si velasse il vero, cosa questa invece concessa in altri generi letterari. Psello che si attiene a questo pretesto per giustificare la valutazione negativa che egli dà di Costantino IX nella *Chronographia*, dopo averlo elogiato negli *Encomi*, si dilunga a chiarire che la storia non permette, per una caratteristica connessa al genere, allo scrittore di falsare la verità, tacendo i lati negativi ed esaltando solo ciò che torna a lode di quello di cui si parla, procedimento questo a cui si erano attenuti, sia lui che Giovanni nei versi e negli encomi. (Cfr. i miei *Studi sulla « chronographia... »* cit.).

²⁰ N. 96 L.

avvicinandoti al trono abbassa le ciglia e muta carattere ed idee; non introdurre nei tuoi discorsi offese o richieste, in modo da offenderlo e da essere prontamente allontanato dalla città » ²¹.

Alla impossibilità di datare i singoli carmi, mi sembra che, in un certo qual senso, possa supplire il *programma*: in esso Giovanni dice di aver operato una scelta fra le sue opere: ciò è utile, a mio avviso, in due sensi: l'ordine dato agli scritti può aiutare a stabilire una cronologia relativa di alcuni di essi, e, in ogni caso, mi sembra ovvio che l'aver egli ritenuto opportuno inserire in una raccolta una data parte delle sue opere ci autorizza, a prescindere dal tempo in cui esse furono composte, a valutarle in relazione alle situazioni politiche del tempo in cui la raccolta venne alla luce. In altri termini, Giovanni, ammesso che i suoi scritti non avessero, in relazione ai tempi in cui furono composti, un significato polemico, non li sconfessò neppure quando essi venivano ad assumere un altro significato, cosa questa che egli non poteva ignorare.

Mi sembra, pertanto, che il precisare, per quanto è possibile il tempo, in cui la raccolta fu composta, acquisti un'importanza superiore a quella di una semplice curiosità cronologica. L'unica tesi avanzata in proposito è, almeno per quanto io ne sappia, quella del Thiele, che affronta sia pure indirettamente la questione, limitandosi solo ai carmi, ai quali soli, secondo lui si riferisce il *programma*: « An dies Einleitungsgedicht schliesst er die Epigramme in sachlicher Ordnung an; dass er diese sachliche Einteilung später aufgibt, ist wohl ein Beweis, dass er die folgenden Stücke der Sammlung nicht mehr ordnen konnte, dass er also die Sammlung in hohem Alter be-

²¹ *Epist.* 229 p. 273 K-D. Anche Follieri pur rifiutando l'ipotesi che Giov. fu nominato vescovo « per una vera e propria punizione imperiale » (p. 10), non esclude che Psello ricordi con queste parole « qualche episodio anteriore alla partenza per Eucaita, tal da giustificare l'ipotesi della nomina-punizione » (p. 15 n. 4).

gonnen, aber vor seinem Tode nicht mehr ganz zu ordnen vermochte; das letzte Gedicht, in dem er müde und schwach die Feder in der Klosterbibliothek aus der Hand legt, bestätigt diese Annahme »²².

Come si vede, i punti qui messi in evidenza sono due: il *programma* mostra l'intenzione di Giovanni di mettere in ordine la sua scelta: tale proposito, però, non fu portato a compimento per il sopraggiungere di circostanze eccezionali: l'entrata in convento ed il cattivo stato di salute. Il che equivale a dire che il *programma* fu composto quando ancora le opere inserite nella raccolta non erano, almeno in parte, ancora scritte. Non ci si rende conto, però, come il Thiele abbia potuto ricavare ciò dal *programma*: in esso, infatti, Giovanni dice chiaramente il contrario, cioè di avere operato la scelta, che egli offre agli amici, su opere già composte, non indicando i motivi in base a cui ha scelto, ma semplicemente giustificando l'opportunità della scelta con il desiderio di evitare l'ἀμετρία. È da ritenere, quindi, che il *programma* fu scritto dopo che la raccolta era già ordinata e non prima.

Né si può affermare che le opere incluse nella raccolta non siano disposte secondo un preciso ordinamento, anche se esso non è evidente a prima vista. Per quanto riguarda i carmi il criterio seguito non è solo quello cronologico²³: dopo il *programma* iniziale, infatti, segue una *inscriptio* generale: Εἰς πίνακας μεγάλους τῶν ἑορτῶν ὡς ἐν τύπῳ ἐκφράσεως; essa fu presa sin dall'autore dell'*hypomnema* tramandatoci da E e b, come il titolo dato da Giovanni a tutta la raccolta dei carmi, che seguono ciascuno con una propria *inscriptio*. In realtà essa

²² A. c. col. 1762.

²³ Tale criterio è sempre preminente nella parte riguardante le epistole: « En parcourant ... la correspondance du métropolitte ... on constate que la collection garde un certain ordre chronologique » (Darrouzès rec. al libro di E. Follieri cit. in *Revue des études byzantines* 27 (1969) p. 282).

è limitata solo ai carmi 1-26 che trattano appunto quel tema. Indubbiamente questo gruppo di carmi era stato già reso noto da Giovanni in un tempo anteriore e, dato il suo carattere unitario, fornito di una *inscriptio* generale. Si tratta, infatti, di epigrammi ecfrastici di quadri raffiguranti le feste principali dell'anno liturgico della Chiesa orientale. L'ordine in cui i carmi di questo gruppo si susseguono nei due rami, da noi indicati, della tradizione manoscritta, non è identico: E dopo il numero 7 Lagarde (che riproduce la tradizione di v) inserisce il carme Εἰς τὴν θεοτόκον δακρύουσαν, che in v occupa il n. 20²⁴. Altri carmi ecfrastici, o perchè usati come dedica per un dono, o perchè non descrivono quadri, sono in una sezione differente: infatti, l'ordine seguito non comporta un aggruppamento per genere ma per argomento.

Dopo la sezione relativa alla descrizione dei quadri concernenti le feste, seguono i nn. 27-31, intitolati nella tradizione rispettivamente: Πρόγραμμα εἰς τὸν τῆς κοιμήσεως λόγον - Πρόγραμμα εἰς τὸν περὶ τῶν ἀγγέλων λόγον - Εἰς τοὺς λόγους τοῦ Θεολόγου τοὺς μὴ ἀναγινωσκομένους - Πρόγραμμα εἰς τοὺς νόμους - Εἰς λιτὸν εὐαγγέλιον ἐνίστορον.

In realtà tutti e cinque sono dei veri e propri *programmata*, dei quali i nn. 27, 28, 30 fanno da premessa ad opere in prosa composte da Giovanni, il 29 ed il 31 annunziano la scoperta di due testi antichi: di essi uno conteneva opere di Gregorio di Nazianzo non più lette ai tempi del poeta, l'altro un vangelo miniato: entrambi probabilmente ancora in maiuscola, ed il primo in condizioni di leggibilità non buone e da

²⁴ L'ordine dato da v è indubbiamente da preferire: mancando, infatti, ogni altro elemento è necessario basarsi sull'ordinamento delle altre sezioni, in cui i carmi si susseguono in relazione all'affinità del tema: di conseguenza quello relativo al « pianto della Madre di Dio » trova il posto che gli compete dopo i versi sulla crocifissione.

Giovanni restaurato. Meno semplice è invece l'interpretazione del n. 30, su cui Neumann scrive: « Die νόμοι deren πρόγραμμα Ged. 30 ist, haben mit der Rechtsschule nichts zu thun. Auf den richtigen Weg führt die Vergleichung mit 50, 3. 5 und Psellus p. 159, S. »²⁵.

Neumann ha certo ragione nel negare che i versi siano una prefazione allo scritto famoso, con cui Costantino Monomaco aveva inaugurato la facoltà di legge della riaperta università; ma non mi sembra che veda bene quando crede che essi siano da mettere in relazione col carme 50 o coi νόμοι di cui parla Psello nell'*Encomio* per il vescovo di Euchaita. Nel carme 50 Giovanni parlando, se vogliamo seguire il lemma, del « Typico del Laura », dice: « Ho prescritto agli altri queste norme, ma io stesso non ne ho messo in pratica alcuna e temo che saranno proprio esse ad accusarmi. Ma tu, che sei il mio giudice, il mio Dio ed il mio signore, non giudicarmi in base alle mie norme, ma alle tue. Non parlo di quelle informate a giustizia — me misero, non ho, infatti, speranze! —, ma di quelle ispirate da benignità e clemenza, con le quali tu, come un benefattore, sai gratuitamente salvare ». Il poeta lamenta, cioè, di non essersi attenuto alle norme dettate per altri e di aver peccato trasgredendole. Può essere benissimo che anche qui, come in altri casi, l'*inscriptio* non risalga a Giovanni, e che il poeta si lamenti di non essersi attenuto alle norme di vita che egli, come apprendiamo da Psello, prescrisse ai suoi fedeli di Euchaita: il « tipico », infatti, impegnava solo i monaci del convento a cui era imposto. Ma il carme n. 30 non sembra riferirsi nè alle norme proprie di un convento, nè a quelle dettate per i fedeli di Euchaita: « O mondo, o mondo sede dei

²⁵ Rec. cit. col. 568.

mali, ricetto di ogni malvagità, mare pieno di tempestose sciagure, di quanto aiuto eri bisognoso e quanto ne hai avuto, per potere, sia pure tardi, diventare migliore di come eri: ma niente hai accolto che ti potesse dare un migliore stato! O uomini, che invano vi siete tanto affaticati e che tanta cura avete rivolto alla causa umana, affinché potessimo vivere in modo più confacente ad esseri umani; o autori di costituzioni e venerandi legislatori, o concorde consenso di patrii pensieri, o sentenze di filosofi e leggi regali, fatte per punire i malvagi e premiare i buoni, per perseguire il delitto ed assicurare la salvezza, dalle quali ogni cosa è diligentemente prevista, su di voi, a cui niente mancava per raddrizzare le cose di questo mondo, domina, oscurandovi, il tempo. Trovò, infatti, i mortali, stirpe facile a dominarsi; indomabile è, invece, la malvagità, contro cui inefficaci e vane furono tutte le fatiche, che voi in ogni tempo opponeste. La cattiveria, per sua natura, infatti, non ha sosta, ma sempre cerca di agire e di non subire. Non è vulnerabile da nessun'arma, non si spaventa delle punizioni previste dalle leggi, non si lascia avviluppare dai lacci delle norme scritte, anzi queste finiscono in un angolo avvolte nell'oscurità, mentre quella audacemente si spinge pronta a tutto sino ai confini della terra. Non conosce stanchezza, non si lascia domare dalle fatiche, è immune da morte, non è consumata dal tempo, che, anzi, le dà maggior forza. Piena, infatti, di audacia e di tracotanza, trascina, dilania e turba la vita. Porta via, travolge e sconvolge ogni cosa; ha una terribile natura, contro cui niente possono gli uomini: la conseguenza di questi spauracchi è la rovina; la fiera, infatti, acquista maggior ferocia, come un leone eccitato da oscuri pungoli. Quale scampo dunque, a una sorte ineluttabile? Una sola, come sembra, è la possibilità di liberarsi dal male: rifugiarsi in una vita più semplice: ma, anche lì, ohimé, vane sono le speranze: se, in-

fatti, i semi ²⁶ attuali si estinguono, quali saranno i frutti che verranno fuori dai semi di lì? Tu, o Cristo, tu salvami, o Cristo, tu e la tua grazia: infatti, in quale altro luogo vi è posto per me? Quale altra speranza, quale via di salvezza, tranne te, o creatore e salvatore degli inesperti? ».

Il pessimismo assoluto sulla validità delle leggi mal si concilia con un *programma* relativo ad uno scritto sulle leggi o ad una raccolta di leggi del tempo. Probabilmente, se l'indicazione data dalla *inscriptio* — confermata dal posto che il carne occupa — è esatta, la soluzione va cercata nel v. 19 che conclude la prima parte del carne: in esso si lamenta che il tempo abbia vanificato l'opera degli antichi legislatori; si può, quindi, pensare che, anche questo *programma* si riferisca ad un codice antico contenente una raccolta di vecchie leggi, allo stesso mo-

26

εἰ γὰρ τὰ νῦν σπέρματα ζωὴν λύει,
τῶν σπερμάτων ἐκείθεν οἱ καρποὶ τίνες;

Gli σπέρματα indicano l'attività a cui Giovanni è dedito al tempo in cui compone il carne: nel c. 92, scritto prima di essere ordinato vescovo, riferendosi alla sua opera di insegnante scrive:

ἄλλως τε καὶν πάλαι τις ἦν εὐγλωττία, 39
καὶ καρπὸν οὐκ ἔχρηστον ἐξήνεγκέ σοι,
καλῶς γεωργήσασα πολλοὺς τῶν νέων.

La decisione di abbandonare la sua attività, per rifugiarsi in un luogo più sereno, è indebolita dal pensiero che i frutti del nuovo *status* potrebbero non essere utili ai fini della salvezza spirituale, alla quale sola egli dice di aspirare. Dai vv. 42-44

μία τις ὥς ἔοικε τοῦ κακοῦ λύσις,
φεύγειν πρὸς ἄλλον ἡμερώτερον βίον
μᾶλλον δὲ κάκει — φεῦ πονηρῶν ἐλπιδων.

si ricava un certo scetticismo sulla possibilità di trovare un luogo, che gli assicuri ciò che egli cerca. Su ambedue questi dubbi fa leva Psello nell'*Encomio* per indurlo a desistere dalla decisione di entrare in convento: prima, infatti, insiste sul dovere per un vescovo di non abbandonare il suo gregge (pp. 165-6 S.), poi, basandosi sulla sua esperienza, ricorda all'amico che solo a pochi e per breve tempo il convento dà pace (p. 166 S.). Per il tempo in cui Giovanni decise di entrare in convento cfr. la mia *intr.* alla trad. dell'*Encomio cit.*

do degli altri due *programmata* per Gregorio di Nazianzo e per il vangelo miniato, in cui il poeta mette l'accenno sui danni del tempo. La seconda parte, in cui, in contrasto con il passato, Giovanni, parlando dei suoi tempi, lamenta il prevalere della malvagità umana sulle leggi ed esprime il desiderio di passare ad una vita migliore (il convento) ci può orientare sul tempo in cui il carme fu scritto; come apprendiamo da Psello, infatti, il vescovo manifestò il desiderio di passare ad una vita migliore, verso il 1057, secondo noi, ma in ogni caso certamente dopo la morte di Costantino Monomaco. Del resto, dal carme 98 apprendiamo che Giovanni attese al restauro dei libri antichi sino agli ultimi tempi della sua vita.

Dopo i *programmata* si trova la sezione che comprende tutti i carmi di carattere personale o rivolti ad amici e riferentisi al periodo anteriore al ritorno definitivo ad Euchaita, avvenuto dopo il 1047 ²⁷.

I nn. 53-74 sono epigrammi relativi al tempo in cui Giovanni fu legato, con alterne vicende, alla vita della corte di Costantino Monomaco ²⁸. Particolarmente interessante mi sembra il fatto che egli dopo aver celebrato accanto al Monomaco le due sorelle Zoe e Teodora, negli ultimi tre carmi di questa sezione si rivolge alla sola Teodora: se si tien presente che ad essi segue la sezione dedicata agli epitafi per il morto imperatore, in cui si rimproverano al sovrano dispotismo e capriccio, non sarà inverosimile supporre che essi siano del periodo, in cui, morto Costantino IX, il potere tornò in mano all'ultima erede di Basilio II, sopravvissuta alla sorella, e si istaurò a

²⁷ Predomina in questa sezione il ricordo dell'insegnamento assieme alle polemiche letterarie e agli epitafi per amici morti.

²⁸ Il n. 53 è un attacco « contro gli scritti che calunniavano l'imperatore ed il patriarca »: fu, probabilmente, questa professione di lealismo che gli offrì l'accesso alla corte, di cui parla nel successivo epigramma: « quando per la prima volta fu presentato ai regnanti ».

corte un clima di ostilità per il morto sovrano, con il quale Giovanni nell'ultimo periodo non era stato in buoni rapporti, come, del resto, Psello e la cerchia, che aveva dato luogo al movimento innovatore, di cui si è detto. Gli ultimi carmi sono autobiografici ed in quasi tutti ritorna un senso di scoramento, nel quale come sappiamo da Psello, Giovanni cadde nell'ultimo tempo del suo episcopato, prima di entrare in convento.

L'ordinamento dei carmi mi sembra, pertanto, evidente: gli epigrammi sono divisi in sezioni in relazione all'argomento; in seno a ciascuna di esse è rispettato un ordine cronologico: così, per quanto riguarda quelli autobiografici, troviamo nella prima parte (32-52) quelli anteriori alla definitiva rottura con Costantino IX; nella seconda parte, che segue agli epigrammi in lode dell'imperatore e a quelli epitimbici, si trovano, invece, i carmi scritti in occasione della sua nomina a vescovo e quelli composti in Euchaita.

Per ultimo, il Thiele sostiene che l'epigramma 98 fu composto in convento, il che, invero, non mi sembra che possa ricavarsi dal carme: « Dopo aver prestato, con successo, ai libri la mia cura, ne ricavo in cambio una brutta ricompensa. Ho curato, infatti, i mali di quelli, ma mi son rovinato la salute e son mal ridotto, col corpo logorato dall'eccesso delle fatiche. Ma voi, che godete delle fatiche altrui e navigate tranquillamente, mentre io son sconvolto dalle tempeste, ricordate al Signore chi soffre ».

Giovanni, come si vede, dice di essere stanco e malato, ma, non parla né qui, né in alcun altro scritto della raccolta, di trovarsi in convento. I lamenti per la sua cattiva salute trovano, del resto, un'eco in Psello, da cui apprendiamo che Giovanni l'adduceva come giustificazione alla sua decisione di abbandonare il seggio vescovile per entrare in convento: « Perché è necessario a te riposare il corpo e staccarti dalle molte

fatiche e travagli, da te affrontati per il tuo gregge spirituale? ²⁹
 ... Se il tuo corpo indietreggia di fronte alle fatiche episcopali
 nessuna ragione ti costringe a mantenere la stessa tensione... ³⁰

Queste parole appartengono all'*Encomio*, che, come altrove abbiamo cercato di mostrare, Psello scrisse dopo la morte del Monomaco, quando ancora Giovanni non aveva messo in atto la sua decisione. Per conseguenza la cattiva salute di cui si parla e nel carme 98 e nell'*Encomio* di Psello, non può essere ritenuta una prova che la raccolta fu messa in ordine in convento. Si aggiunga a ciò che, nell'*Encomio*, Psello sembra conoscere la raccolta delle epistole; dopo avere esaltato, infatti, gli studi filosofici e l'eloquenza di Giovanni lo loda per il fatto che conosceva il genere epistolare « come nessun altro, e se talora il cratere contenne vino aspro, il suo dire fiorendo contro ogni aspettativa, mostrava rose in pieno inverno » ³¹. Ora, mentre per le orazioni il filosofo poteva ritenere che fossero note a tutti, data l'attività svolta da Giovanni prima del vescovato e dopo, per le lettere la cosa era diversa ³²: Giovanni curava la sua corrispondenza in base ai canoni del ge-

²⁹ In Sathas p. 164.

³⁰ In Sathas p. 165.

³¹ In Sathas p. 149.

³² Nell'*Elogio*, scritto a nostro avviso nel 1057, ma in ogni caso posteriore alla morte di Costantino IX (cfr. la mia *introduzione* alla traduzione dell'*Encomio cit.*) Psello non parla dei *carmina* del suo maestro. Il che però non sta ad indicare che la raccolta non era stata di già pubblicata; il silenzio di Psello oltre ad essere un argomento *ex silentio* e, quindi, di ben scarso valore probativo, può spiegarsi con il fatto che nell'encomiare l'amico, il filosofo tende a mettere in luce solo l'attività che lo mostra indicato alla carica che egli ricopre e ad una ben superiore a questa. E' naturale dunque che egli tralasciasse quella parte della produzione in cui Giovanni si mostrava alieno dalla vita pubblica e dichiarava il suo desiderio di ritornare alle sue occupazioni preferite. Del resto per Psello lo scrivere carmi non doveva avere una eccessiva importanza: egli che continuamente in tutte le sue opere parla di se stesso e vanta la sua eloquenza e la sua produzione non accenna mai ai versi, a cui pure aveva dedicato non poca parte della sua attività. Evidentemente li considerava un *lusus*, che in niente poteva contribuire alla sua fama.

nere, ma essa poteva essere apprezzata solo dai suoi pochi corrispondenti: se Psello ne parla come di un fatto noto è evidente che le epistole erano state portate a conoscenza di tutti dalla pubblicazione di una scelta di esse ³³. Oltre a ciò dalla raccolta sono escluse tutte le opere sicuramente composte in convento, delle quali non si fa cenno alcuno nemmeno nel *programma* ³⁴. Non si comprende, pertanto, come mai Giovanni, che nei canoni insiste tanto sulla sua nuova condizione di vita, non abbia accennato ad essa nel *programma* e abbia escluso dalla raccolta tutte le opere di questo periodo ³⁵.

Escluso quindi che la raccolta sia stata messa assieme in convento, bisogna cercare un *terminus post quem* partendo dalle indicazioni contenute nelle opere della raccolta. Per limitarci, per il momento solo ai *carmina*, il n. 98, come sopra si è detto, sembra appartenere proprio all'ultimo periodo del vescovato ad Euchaïta. Ci riportano allo stesso periodo tutte le ipotesi finora avanzate relativamente alla cronologia di alcune opere di Giovanni; la lettera n. 169 tramandataci senza intestazione, in cui il destinatario viene chiamato ἄγιος, se, come sembra, questi è da identificarsi con Psello, sarebbe stata scritta dopo il 1054, anno in cui il filosofo entrò in convento ³⁶; allo stesso modo, se è Psello l'amico a cui Giovanni consiglia di

³³ Anche l'uso di tempi del passato può indicare che Psello si riferisca ad opere già pubblicate.

³⁴ Per quanto riguarda i carmi l'esclusione degli *Inni liturgici* può essere stata determinata dal fatto che la raccolta comprende solo versi scritti in dodecassillabi giambici quantitativi. Tale giustificazione avrebbe un valore molto relativo se pensassimo che Giovanni operò la sua scelta in convento.

³⁵ Questo argomento *ex silentio* acquista valore per il fatto che nessuna prova positiva è possibile dare della condizione di monaco di Giovanni al tempo in cui scelse tra le sue opere quelle da pubblicare.

³⁶ Cfr. Neumann *rec. cit.* col. 598: « Auch die 169 darüber ausgedrückte Freude, dass der Freund, der bisher nur σοφός war, jetzt auch ἄγιος geworden sei, kann sehr wohl durch der Psellos Eintritt in das Kloster veranlasst sein ».

mantenere la calma di fronte agli attacchi dei monaci, potremmo datare la lettera n. 102 dopo l'uscita di Psello dal convento ³⁷, e cioè nel 1054-55.

Un dato sicuro che conferma queste ipotesi mi sembra di averlo trovato in uno degli epigrammi sepolcrali, composto per un imperatore non meglio precisato nell'*inscriptio*; il Neumann ritenne che anche questo epitafio, come gli altri, « sind Grab-schriften für Königsgräber überhaupt, nicht für das des Monomachos » ³⁸, negando in tal modo la possibilità di trarre da essi qualsiasi indicazione cronologica. A mio avviso, invece, per lo meno il n. 83 non è affatto da considerarsi epidittico, ma dedicato proprio al Monomaco: « Qual guadagno ohimé, ho ricavato da un'infelice vita? Son vissuto per breve tempo tra alterne fortune: conobbi tutte le gioie ed i dolori, fui elevato alla gloria, dopo essere sfuggito alle porte di Ade, e fui chiamato, ohimé, re e signore: ora giaccio in una piccola pietra, privo di vita e di respiro, ridotto a polvere. Quelle cose furono un sogno e nient'altro. Ma tu che mi hai plasmato con le tue pure mani, plasma nuovamente me già decomposto e dà in aiuto a me che giaccio la tua mano: mostrami ancora una volta la tua luce, o mio creatore ».

L'imperatore di cui qui si parla è senza alcun dubbio Costantino IX Monomaco, morto nel 1054, come si può ricavare dai vv. 3-6

εἶδον τὰ τερπνὰ πάντα καὶ τάναντία·
 πρὸς δόξαν ἦρθην ἐκφυγὼν ἄδου πύλας,
 καὶ βασιλεὺς ἦκουσα (φεῦ) καὶ δεσπότης.

³⁷ Cfr. Joannou in *Byz. Zeitschrift* 44 (1951) p. 286 n. 1.

³⁸ Neumann *Rec. cit.* col. 567: considerati in tal modo questi epigrammi si troverebbero in una sezione, che a loro non si confà. Infatti, epigrammi epitimbici, due dei quali chiaramente epidittici, sono posti ai nn. 38-42.

Il Monomaco, infatti, prima di salire al trono fu sul punto di essere giustiziato in quanto implicato in una congiura, e scampò alla morte solo all'ultimo momento, come apprendiamo da Psello, che negli *Encomi* scritti per lui, attribuisce la salvezza ad un intervento della provvidenza ³⁹, e dallo stesso Giovanni, il quale rivolgendosi esplicitamente all'imperatore nel c. 31 scrive:

. . . ὁ κραταιὸς δεσπότης Κωνσταντῖνος
 ὁ Μονόμαχος, οὗ κρατήσας ὁ φθόνος
 ἀντεκρατήθη καὶ νενίκηται πλέον,
 θεοῦ κραταιὰν χεῖρα δόντος ὑψόθεν,
 καὶ πρὸς μεγίστην δόξαν ἐξ ἀτιμίας
 ἄραντος αὐτὸν μέχρι καὶ λαμπροῦ στέφους,
 αἰεὶ τε συμπραττοντος ἃ πράττειν θέμις ⁴⁰.

La data del 1054 va dunque considerata un sicuro *terminus post quem* per la raccolta e convalida le ipotesi, di cui so-

³⁹ Cfr. i miei *Studi sulla « chronographia » di Michele Psello* Catania 1969

⁴⁰ Gli altri epigrammi sepolcrali per l'imperatore non offrono possibilità alcuna di precisare a chi siano rivolti e si può pensare come vuole il Neumann che siano di carattere epidittico. E però da osservare che se scritti quando ancora Costantino IX era in vita, non dovettero certo essere da lui accolti con simpatia: in essi, infatti, si rimprovera all'imperatore dispotismo e noncuranza delle leggi divine: ciò indubbiamente non poteva far piacere a Costantino, che avrebbe, a ragione, considerate rivolte a sé quelle accuse. Le critiche all'imperatore, trovano invece, una plausibile spiegazione se si pensa che esse gli furono rivolte dopo la morte, quando, come apprendiamo da Psello, la reazione a corte contro il Monaco fu violentissima. Psello, che in vita gli aveva rivolti elogi sperticati, fa una valutazione della sua vita completamente contraria nella *Chronographia*, giustificando la sua nuova posizione con il fatto che la storia, a differenza degli elogi, non permette di dire il falso; Giovanni insiste invece nella sua linea di condotta: i rimproveri che egli muove al morto imperatore, sono sulla stessa linea di quelli che da vivo gli aveva rivolto, quando annunciò la sua decisione di abbandonare la stesura del *Chronicon*, che appunto perchè storia non poteva abbandonarsi ad elogiare cose non degne di esserlo. La differenza tra il vescovo ed il filosofo, che adducono lo stesso motivo, sta nel fatto che il primo fece un tale rilievo quando l'imperatore era ancora vivo, l'altro dopo la sua morte.

pra abbiamo parlato, relative alla cronologia di alcune epistole e del carme 98.

Da tutto ciò consegue che le opere tramandateci dalla raccolta vanno interpretate, come sopra dicevamo, in relazione alla situazione che si determinò nel periodo che va dalla morte di Costantino Monomaco alla entrata in convento di Giovanni, la quale a nostro avviso, avvenne non prima del 1057.

Qualunque, però, sia il valore di questa tesi, resta indiscutibile il fatto che la raccolta nella sua interezza fu curata dallo stesso Giovanni, il quale decise di pubblicare in essa una scelta delle sue opere in versi ed in prosa, come si ricava dal *programma*.

La presenza di questo in E ed in V, ci assicura che i due rami della tradizione risalgono ad un archetipo, che conteneva oltre ai carmi anche la epistole ed i discorsi. Da questo archetipo, V, direttamente o mediatamente, derivò l'intera raccolta, mentre il ramo della tradizione, per noi rappresentato da E, si limitò a trascrivere solo i carmi. Che i due rami della tradizione siano indipendenti l'uno dall'altro possiamo ricavarlo dal fatto che E e V differiscono per molte delle *inscriptions*, per diversità di lezioni, e per la diversa disposizione di alcuni epigrammi. Tale diversificazione si sarà operata nel corso della tradizione.

Per riassumere quanto sinora si è detto, la storia dei mss. a noi pervenuti si può ricostruire così: da un comune archetipo, contenente tutta la raccolta, derivano V ed E attraverso intermediari, la cui esistenza è postulata dalle divergenze, riscontrabili nei due codici.

Da V dipende direttamente O, mentre ad E attinsero tutti i codici della famiglia B, probabilmente, attraverso la copia fattane dal copista di V, Andrea Darmario: il disordine in cui questi trovò il manoscritto donato a Filippo II risale ad un periodo in cui il codice, ancora non rilegato diede luogo

per uno spostamento dei quaternioni, ad una trascrizione che alterava l'ordine dei versi, che si susseguivano in determinati punti, coincidenti con l'inizio del *recto* dei quaternioni, senza alcun senso, dal momento che versi appartenenti ad un carme facevano seguito a quelli di un altro carme ⁴¹.

Resta ora prima di concludere, di esaminare l'autenticità dell'appendice tramandataci dalla famiglia *b*: il fatto che questi carmi non si trovino né in *v* né in *E*, ci assicura che non facevano parte della raccolta.

Ciò si badi bene, non significa di per sé che essi non siano autentici: anche *v*, infatti, in fogli aggiunti al codice ci tramanda dei componimenti, alcuni dei quali sembrano appartenere a Giovanni, il quale nel *programma* aveva chiaramente detto che egli operava una scelta tra le sue opere: non vi è nulla, dunque, di inverosimile, se altri motivi non si oppongono, nel ritenere, che da una tradizione, indipendente da quella della raccolta, ci siano state trasmesse opere autentiche. Mentre, però, i carmi tramandatici da *v* sono, anche materialmente, indipendenti dalla parte contenente la raccolta, la famiglia *b* fa seguire all'ultimo dei carmi tramandatici da *v* ed *E* un'appendice senza alcuna soluzione di continuità. Per conseguenza è evidente che, se vogliamo limitarci ad esaminare non l'autenticità della produzione del Mauropode, a noi giunta, ma solo quella della raccolta, da lui stesso messa in ordine, i carmi aggiunti in *v* non costituiscono da questo punto di vista un problema: nel codice infatti essi sono distinti dal resto. Al contrario la famiglia *b* ci tramanda la sua appendice come parte

⁴¹ Attualmente *E* manca di due *folia*: il primo doveva contenere il c. 4, 1-11 ed il c. 5, l'altro i carmi 72-75. In ambedue i casi il numero dei versi mancanti e delle miniature, rapportato alla media degli altri fogli, ci assicura che i carmi perduti coprivano il *recto* ed il *retro* di due *folia*. Della loro presenza in *E* siamo certi perchè essi si trovano nella famiglia che deriva da un apografo di quello, proprio in corrispondenza dei *folia* mancanti.

della raccolta e pone, oltre al problema della autenticità e della appartenenza di questa parte alla raccolta, anche quello di spiegare come mai degli apografi contengano più carmi di quelli tramandati dal loro originale. Bisogna escludere che questi si trovassero in E al tempo in cui esso fu trascritto: in questo codice, infatti l'ultimo carme occupa solo la prima parte del *recto*, lasciando vuoto il resto del foglio, mentre come notò il Bust, a proposito del ms. da lui utilizzato della famiglia *b*, a partire dal verso 1603, che corrisponde all'inizio di un quaternione di E, « nulla inter libros impressos et cod. manusc. occurrit amplius differentia quantum ad ordinem »⁴². Cioè a partire dal carme 90 l'ordine dei versi non presentava, a differenza di quanto avveniva nella parte precedente, nessuna inversione. Non resta, quindi, altro da pensare se non che il copista che trascrisse da E, con la stessa trascuratezza con cui aveva copiato i versi in un ordine alterato e quindi senza alcun senso, aggiunse, senza apporre alcun segno, un'appendice di carmi attribuiti a Giovanni, ricavandoli o da un fascicolo aggiunto ad E o da altra fonte. Lo stesso, in altri termini, sarebbe avvenuto se quel copista avesse trascritto da v: indubbiamente avrebbe ricopiato anche i carmi che in questo codice sono aggiunti alla raccolta. Mentre però in v tale appendice è composta di carmi, non collegati a quelli della raccolta per argomento, quelli tramandatici da *b* riprendono, tutti, gli argomenti dei carmi contenuti nella scelta fatta da Giovanni: tranne, infatti, uno — cioè il 102 « Per un monaco silenzioso » di argomento scoptico — sono tutti ecfrastici del tipo di quelli dedicati da Giovanni alle feste dell'anno liturgico bizantino: quattro — 99 « Per gli apostoli », 101 « Per il battesimo di Cristo », 103 « Per la santissima Theotoco » e 105 « Per la

⁴² In Migne *P. G. cit. col.* 1186.

santa Pasqua » — riprendono argomenti già trattati nei carmi della raccolta. Ciò può spiegare come mai il copista abbia trascritto, senza soluzione, di seguito alla raccolta questa appendice.

Come sopra si è detto, è possibile però che *b* derivi non direttamente da *E*, ma da un codice di cui quest'ultimo era un apografo perfetto che riproduceva il suo originale rispettandone il numero di versi contenuto in ogni pagina e lo spazio occupato dalle miniature: in tal caso l'appendice poteva trovarsi in questo codice. Ciò, però, mi sembra che debba escludersi, giacchè non sarebbe spiegabile il motivo per cui il copista di *E* avrebbe interrotto la trascrizione col carme 98, che è l'ultimo pure in *v*, e avrebbe omissso il resto dei carmi tramandatici da *b*.

In altri termini, i dati sicuri ricavabili da quanto sinora si è detto, mi sembrano essere i seguenti: è indiscutibile che *b* deriva da *E*, o da un codice che lo riproducesse in tutti i particolari, sia cioè come lezioni che come disposizione materiale: oltre ai carmi tramandatici da entrambe le tradizioni, *E* e *v*, ci sono giunti altri componimenti: di questi quelli che troviamo in *v* sono chiaramente una aggiunta, fatta da mano differente, e distinti anche materialmente dal resto; quelli invece che si trovano in *b* seguono al carme 98 senza soluzione di continuità: la mancanza di essi in *E* ci assicura che questa appendice deriva da una aggiunta, fatta dal copista del codice, che diede origine alla famiglia *b*, al testo che egli trascrisse da *E*.

Questa appendice, inoltre, si presenta non solo, per i motivi suddetti, come estranea alla scelta curata dallo stesso autore, ma anche chiaramente come spuria. Il primo dubbio sulla autenticità è, infatti, dato dal fatto che essa è composta di carmi che ripetono temi già trattati dallo stesso Giovanni: ciò

da solo sarebbe però, un ben tenue indizio, in quanto potrebbe trovare giustificazione proprio nel fatto che Giovanni scegliendo tra le sue poesie avrebbe eliminato quelle che ricalcavano lo stesso tema. La prova invece della loro non autenticità si trova nel confronto tra questi carmi e quelli sicuramente autentici: tutti i carmi fino al n. 98 sono scritti in dodecasillabi giambici con rigida osservanza della parossitonesi: le pause sono quelle invalse dal tempo di Giorgio Pisida: dopo la quinta sillaba e dopo la settima. La pausa pentemimera è la più frequente ed in netta prevalenza la caduta dell'accento sulla sillaba finale, più raramente sulla quarta: molto più rara la chiusa proparossitona. Con la pausa efthemimera è evitata la clausola ossitona e si ha di norma la proparossitona e meno frequentemente la baritona ⁴³.

Per quanto riguarda la quantità è ammessa la sillaba anceps nelle sedi in cui si trovava nell'antico trimetro giambico. Per i *dichrona*, non mi sembra esatto sostenere, come fa il Thiele ⁴⁴, che Giovanni se ne serva secondo il costume del tempo, dal quale anzi mi sembra che si allontani notevolmente. Se consideriamo, infatti, i primi 10 carmi, quelli cioè in cui la presenza di citazioni dai testi sacri metteva in difficoltà il poeta, su 252 versi Giovanni segue la norma degli epigoni di Hilberg solo in tre casi: 8,21 πατέρας (in clausola), 6,12 ἐκτετηρίους (in clausola), 3,25 ποταμός, in cui - τα - è considerato lungo; in 8,19 si ha poi Σολομῶνα (in clausola).

⁴³ In qualche caso, dopo una clausola baritona la presenza di μέν o δέ, può indurre a considerare — nonostante il parere contrario dei copisti della nostra tradizione — tali particelle come enclitiche, secondo l'uso bizantino: cfr. ad es. al c. 9 προσιέτω δε ... (cfr. Maas (P.) *Der byz. Zwölfsilber in Byz. Zeitschr.* 12 (1903) pp. 282 sgg.).

⁴⁴ A. c. col. 1761.

È da osservare però che l'ultimo è un nome proprio, mentre gli altri casi sono costituiti da espressioni tecniche in relazione all'argomento del carme, e, come è noto, entrambe queste categorie costituiscono per quanto riguarda l'osservanza della quantità una eccezione diffusa. Per il resto, nessuna violazione della quantità tradizionale, alla quale il poeta si attiene anche con l'impiego della *positio debilis* e con l'uso di una forma più che di un'altra a seconda della sede del verso ⁴⁵.

Mi sembra pertanto che dal punto di vista metrico il dodecasillabo di Giovanni sia più vicino a quello usato da Giorgio Pisida, ormai diventato per i bizantini un « classico », che a quello di Manuele File, a cui per l'opposto si avvicinano i carmi, della cui autenticità si discute: in 84 versi, escludendo dal novero i nomi propri ed i termini tecnici si hanno 50 casi di *dichrona* allungati secondo la norma di Boissonade-Struve, di cui tre casi in fine di parola (100,3 *νενηφόστ*; 104,4 *Βάϊα*; 105,36 *ποσί* giambico); in tre casi l'accento circonflesso dell'edizione del Bust, va mutato in acuto: 105,14 *νῖκος*; 104,25 *ἀκτῖνας*; 104,41 *θῦτα*, in base all'accorgimento proprio dei versificatori del tempo di mascherare l'incomoda lunga con il cambio di accento. La violazione della quantità si estende poi al di là dei *dichrona*: 103,3 e 6 *νεφέλη*; 103,7 *προλάμβανε*; 105,36 *ποσί*; 105,41 *ἰκεσίας*. Non ritengo, pertanto, che versi che mostrano in confronto a quelli sicuramente autentici una ispirazione totalmente diversa ⁴⁶ e sono scritti con una tecnica molto distante da quella usata da Giovanni, siano da considerare autentici.

⁴⁵ Cfr. ad es. *δεικνύων* 2, 18 e 24 in clausola e *δείκνυσιν* iniziale di 3, 6.

⁴⁶ A differenza che nei carmi autentici, dove l'ecfrasis è semplicemente un pretesto di cui il poeta si serve per esprimere i suoi sentimenti, gli epigrammi contenuti nell'appendice sono un puro elenco di nomi.

Per concludere quanto sinora si è detto, i punti che ci interessava mettere in rilievo sono i seguenti:

1) La raccolta, curata dallo stesso Giovanni, comprende non solo i *carmina*, ma anche le epistole ed i discorsi.

2) Essa fu composta dopo la morte di Costantino IX Monomaco e prima che Giovanni entrasse in convento.

3) L'ordine seguito da Giovanni per quanto riguarda i *carmina* è in relazione all'argomento: in ciascuna sezione è rispettato, per quanto è possibile vedere, una disposizione cronologica.

4) Una edizione critica della raccolta deve basarsi solamente su E e V, essendo gli altri codici a noi pervenuti apografi dell'uno o dell'altro ⁴⁷.

5) I carmi tramandatici dalla raccolta sono solamente quelli contenuti in E e V.

ROSARIO ANASTASI

⁴⁷ Le due edizioni di cui oggi disponiamo sono, come si è detto, l'una basata su V (Lagarde), l'altra su un apografo di E (Bust), che si stacca dal suo originale per non pochi errori di trasmissione, i quali hanno richiesto l'intervento, non sempre felice, dell'editore.

ORIENTAMENTI DI POLITICA LEGISLATIVA IN AGRICOLTURA NEL 1865

La complessa normativa dell'attività agricola nel periodo considerato, pur collocandosi in un quadro unitario, può essere enucleata intorno a due temi principali: da una parte la legislazione sui diritti di godimento (proprietà e diritti reali limitati), e, dall'altra, la disciplina del contratto agrario. Il nostro breve discorso sull'argomento si svolgerà, compatibilmente con la reciproca connessione dei relativi problemi, nelle due indicate direttrici.

In via preliminare non è inutile porre in evidenza l'interesse della prospettiva qui adottata e le vaste implicazioni del tema sottolineando il rilievo determinante della produzione agricola nell'economia dello Stato italiano appena unificato ed il ruolo preminente della disciplina del rapporto agrario nel più complesso sistema del diritto privato. Accentua quest'ultima considerazione la dottrina che definisce il codice Napoleone ed il codice civile del 186 come codici agrari¹; ma, al riguardo, è necessario qualche chiarimento.

Com'è noto la dottrina sul tema ha concentrato la propria attenzione su tali testi legislativi attribuendo loro un rilievo quasi esclusivo; ma tale direttiva d'indagine risulta, per molti aspetti, incompleta ed unilaterale. Beninteso non si vuole porre in dubbio che il codice civile del 1865 ed il code Napoléon

¹ SAVATIER, *Les metamorphoses économiques et sociales du droit privé d'aujourd'hui*, Paris, 1959, p. 211 ss.

offrano, per la loro organicità, indicazioni essenziali; ma, come cercheremo di chiarire, la ricostruzione degli orientamenti del legislatore del 1865 nel settore agricolo impone una panoramica ben più vasta. E ciò soprattutto perchè le complesse esigenze dell'agricoltura trovarono più congrua rispondenza nella legislazione speciale immediatamente precedente o successiva al codice civile, il quale, viceversa, ebbe come principale ragione ispiratrice il grave problema dell'unificazione.

Ad un equivoco non meno grave può indurre l'esame comparativo del codice civile italiano del 1865 e del code Napoléon. La dottrina italiana è solita soffermarsi sulla derivazione del nostro codice dal corrispondente modello francese sottolineando, tra l'altro, il comune presupposto ideologico. In effetti, il legislatore italiano, pur tenendo presenti il codice austriaco ² e quello albertino, utilizzò ampiamente il testo francese. L'analogia dei due codici, palese nella impostazione generale, risulta particolarmente evidente proprio con riguardo ai diritti reali: il secondo libro del nostro codice, a cominciare dal titolo primo (« Della distinzione dei beni »), ripete quasi letteralmente le formule definitorie del testo francese ³.

La evidenza di tali collegamenti non esime, però, da un approfondimento del discorso almeno in due diverse direttive. In una prospettiva storica, siffatta comparazione non fa venire meno l'esigenza di individuare le radici più profonde del nostro codice civile del 1865 nella dottrina del diritto romano alla quale in definitiva si ricollega anche il legislatore francese ⁴. Questo, infatti, più che ai precedenti progetti del periodo rivoluzionario o alle teorie del Rousseau, è direttamente

² Così, ad esempio, in tema di possesso.

³ Per più ampia rilevazione di dati cfr.: GIDE, *De la législation civile dans le nouveau royaume d'Italie*, in *Rev. histor. de dr. franç. et étrang.*, 1866, 362; GIANZANA, *Codice civile*, vol. 1-7, Torino, 1877.

⁴ Il NICOLÒ, *Codice civile*, in *Enc. del dir.*, VII, Milano, 1960, p. 241 ss., sottolinea, al riguardo, la consapevolezza dei compilatori del codice del 1865.

ispirato alla dottrina del Molineo, del Domat e, soprattutto, del Pothier, i quali, com'è noto, risentivano fortemente degli influssi romanistici.

D'altra parte, ed è questo che interessa maggiormente notare in questa sede, un esame comparato, che voglia andare oltre le assonanze puramente verbali, presuppone la rilevazione delle strutture economiche e sociali nelle quali ciascuna legislazione s'inserisce. In questa prospettiva non sembra difficile constatare profonde differenze tra la situazione italiana e quella francese e ciò comporta, a nostro avviso, una diversa dimensione di orientamenti legislativi che sul piano di una generica visione descrittiva possono apparire analoghi ⁵.

Non si esclude, pertanto, che la legislazione francese costituisca un adeguato punto di riferimento, ma occorre evitare che l'indagine sistematica si riduca alla semplice ricostruzione di una ideologia a volte neppure coerente con le soluzioni tecniche adottate dal legislatore.

2. - La dottrina ha già elaborato un efficace quadro delle linee generali del codice civile del 1865 esplicando i presupposti ideologici che condussero alla accentuazione del contenuto del diritto di proprietà e della funzione dell'autonomia privata ⁶. Non meno chiaramente viene delineata, nelle sue vaste implicazioni, la visione statica del fenomeno agricolo: il legislatore

⁵ Si vuol respingere, in tal modo, l'orientamento della dottrina che pone il problema della proprietà in termini generali ed astratti. Interessanti, al riguardo, le osservazioni del CAPOGRASSI, *Agricoltura, diritto, proprietà*, in Riv. dir. agr., 1952, I, 271.

⁶ GIORGIANNI, *Il diritto privato ed i suoi attuali confini*, in Riv. trim. dir. e proc. civ., 1961, pp. 391 e passim; Id., *Il diritto agrario tra il passato e l'avvenire*, in Riv. dir. agr., 1964, p. 22 ss. L'interesse di questa dottrina trascende il tema qui considerato: l'attenta considerazione del profilo evolutivo dell'esperienza giuridica consente all'a. una efficace dimostrazione dei pericoli e delle incongruenze ai quali spesso conduce la tendenza all'astrazione ed alla generalizzazione propria della dommatica civilistica, offrendo, quindi, un contributo notevole al rinnovamento dello studio del diritto privato.

del 1865 trascura del tutto l'impresa e disciplina l'attività agricola sotto il profilo dell'esercizio del diritto di godimento sul fondo⁷. Coerentemente il codice accentua il ruolo del fondo rustico considerando compresi nel bene immobile anche le cose che il proprietario vi apporta per la coltivazione come, ad esempio, gli strumenti, le sementi e gli animali⁸.

Siffatto indirizzo legislativo rende evidente una puntuale valutazione delle relative strutture economiche e sociali: l'attività agricola appare prevalentemente orientata verso il consumo realizzandosi secondo tecniche tradizionali che non implicano l'impiego di capitali rilevanti nè di una qualificata attività di organizzazione dei diversi fattori produttivi⁹.

Nella indicata prospettiva la considerazione della disciplina della proprietà risulta particolarmente significativa. L'art. 436 c.c. 1865 definisce la situazione soggettiva del proprietario come « diritto di godere e disporre delle cose nella maniera più assoluta, purchè non se ne faccia un uso vietato dalla legge e dai regolamenti ». La formulazione corrisponde esattamente a quella dell'art. 544 del codice francese; ma, se si esclude il limite derivante dal richiamo alle leggi ed ai regolamenti, l'influsso dei corrispondenti concetti romanistici non è meno palese: deriva proprio da tale impostazione la persistente enunciazione che la proprietà è pur sempre il diritto di godere e disporre nella maniera più assoluta¹⁰.

⁷ Oltre alla dottrina richiamata, cfr.: BASSANELLI, *Impresa agricola*, in *Commentario del c.c. a cura di Scialoja*, Libro quinto, Bologna-Roma, 1943, p. 408 ss.; NICOLÒ, *Riflessioni sul tema dell'impresa e su talune esigenze di una moderna dottrina del diritto civile*, in *Riv. dir. comm.*, 1956, I, 182 ss.

⁸ Sul rilievo sistematico dell'art. 413 c.c. 1865 cfr. le acute considerazioni del GIORGIANNI, *op. loc. ult. cit.*

⁹ Per le ulteriori indicazioni e per i richiami bibliografici essenziali cfr.: LAZZARA, *I rapporti agrari consuetudinari in Sicilia nell'attuale momento legislativo*, Milano, 1969, p. 42 ss.

¹⁰ L'insufficienza di tale profilo per una compiuta ricostruzione sistematica dell'istituto costituisce ormai un dato acquisito dalla nostra dottrina; ma l'elaborazione

Riteniamo, tuttavia, che la portata economica e sociale di tale disciplina vada determinata in concreto individuando, attraverso il riferimento soggettivo, gli interessi in tal modo tutelati ¹¹.

In Francia, il motivo ispiratore del primo periodo rivoluzionario era dettato dall'esigenza di una nuova distribuzione della ricchezza soprattutto al fine di attribuire la proprietà fondiaria alle categorie direttamente interessate ¹²: in effetti, si

del tema, involgendo la problematica dell'atto di autonomia e, soprattutto, dell'impresa sembra ancora bisognevole di non pochi approfondimenti. Della vasta letteratura ci limitiamo a richiamare i contributi più interessanti per il profilo qui rilevante: BAS-SANELLI, *Note sul concetto di proprietà, in Stato e diritto*, 1940, p. 218 ss.; PUGLIATTI, *La proprietà nel nuovo diritto*, Milano, 1954; NICOLÒ, *Riflessioni sul tema dell'impresa*, cit., p. 178 ss.; ROMANO SALV., *Sulla nozione di proprietà*, in Riv. trim. dir. e proc. civ., 1960, p. 337 ss.; RODOTÀ, *Note critiche in tema di proprietà*, ivi, p. 1252 ss.; GIORGIANNI, *Il diritto privato ecc. cit.*, p. 204 ss.

¹¹ E' questo un profilo trascurato dalla dottrina. Non è inutile chiarire, quindi, che tale direttiva d'indagine, nella prospettiva storica qui seguita, appare essenziale sia per valutare le motivazioni ideologiche dei compilatori del codice Napoleone, sia per cogliere la portata economica e sociale della disciplina dei diritti reali. Com'è noto la tutela della proprietà costituiva, secondo la concezione allora prevalente, un profilo particolare dell'esigenza di libertà dell'individuo. Alla stregua di tale premessa, la posizione del proprietario esprimeva il potere della volontà del soggetto, inteso come entità contrapposta allo Stato, con i suoi diritti preesistenti allo stesso rapporto sociale. Non c'è dubbio, quindi, che il concetto moderno della proprietà come potere economico era estraneo ai compilatori del codice Napoleone (ASCARELLI, *Il diritto comparato e la rivoluzione agraria*, in *Dopo il I Conv. dir. agr. int.*, Milano, 1958, p. 58 ss.), ma ciò non esclude l'interesse di una ricerca volta a determinare il significato economico e sociale della disciplina in esame secondo la direttiva indicata nel testo.

¹² E' per tale motivo che l'essenza della rivoluzione francese viene spesso individuata nel trasferimento della proprietà dei beni immobili da una categoria sociale ad un'altra: TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, Paris, 1878, II, p. 386.

Peraltro, in una più ampia prospettiva storica le realizzazioni economiche della rivoluzione risultano coerenti alla precedente lenta evoluzione del regime della terra. A ben vedere, infatti, correlativamente allo scadimento delle funzioni del signore feudale, si ebbe un progressivo rafforzamento della posizione del colono (locatario, vassallo): alla vigilia della rivoluzione il signore era quasi un semplice: « *rentier du sol* » (BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, 1955, pp. 85 ss. e 105 ss.), mentre alla posizione del colono si attribuiva la tutela dei diritti reali di

pervenne al disconoscimento di tutti i diritti delle classi privilegiate e, correlativamente, si assicurò ai coloni il godimento esclusivo dei fondi rustici¹³. Tuttavia, realizzatasi tale violenta riforma fondiaria, il principio rivoluzionario fu del tutto abbandonato: i compilatori del codice Napoleone adottarono proprio la soluzione opposta affermando esplicitamente l'opportunità di non influire sull'appartenenza dei beni¹⁴.

Dovrebbe essere chiaro, però, che le due opposte direttive di politica legislativa realizzavano gli stessi interessi concreti perchè contribuivano entrambe a legittimare la nuova posizione giuridica dei coloni¹⁵.

A questa stregua si coglie il significato essenziale della dottrina francese che considerava la proprietà fondiaria come lo

godimento (diritto reale del locatario, « domaine utile » del vassallo; ESMEIN, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, Paris, 1901, pp. 210 ss. e 688 ss.; LIZERAND, *Le regime rurale de l'ancienne France*, I, Paris, 1942, p. 21 e passim). Per ulteriori cenni cfr. oltre la nota 19.

¹³ Per una chiara indicazione dei vari momenti di tale evoluzione cfr.: GARAUD, *La révolution et la propriété foncière*, Paris, 1959, pp. 167 ss. e passim.

¹⁴ Tale criterio politico venne considerato come un principio assoluto di giustizia. Cfr.: RIPERT, *Le déclin du droit*, Paris, 1949, p. 56 ss. e 145.

Diversa la valutazione del SIMONCELLI, *Della enfiteusi*, I, Napoli-Torino, 1922, p. 170 ss. L'a. sembra ritenere che la rivoluzione francese abbia fatto trionfare il principio che considera il lavoro come il titolo esclusivo per l'acquisto della proprietà.

¹⁵ Non divideremmo, quindi, l'atteggiamento negativo dell'IRTI, *Dal diritto civile al diritto agrario*, Milano, 1962, p. 30. Le motivazioni ideologiche considerate non possono essere esattamente valutate se non in relazione al risultato concreto che intendono giustificare: in particolare, e per il profilo rilevante in questa sede, il giudizio storico non può prescindere dal fatto che la rivoluzione francese costituì l'ultimo atto di una evoluzione che condusse i coloni al godimento esclusivo della terra. E' certamente esatto affermare che questo evento segna una conquista del lavoro umano (BASSANELLI, *Il lavoro come fonte della proprietà della terra*, in Atti I Conv. int. dir. agr., II, Milano, 1954, p. 604 ss.; Id., *Struttura e funzioni del contratto agrario*, in Riv. dir. agr., 1952, 1, 528), ma occorre subito avvertire che tale risultato si realizzò solo indirettamente. Come abbiamo cercato di chiarire, l'orientamento politico che auspicava l'attribuzione della terra ai lavoratori non prevalse affatto, e tuttavia la preminenza attribuita alla proprietà realizzava, in quella particolare situazione storica, gli interessi dei coloni.

strumento più valido per il progresso della collettività attribuendo specificatamente a tale istituto un ruolo determinante per lo sviluppo dell'agricoltura. Da tale postulato prese le mosse l'orientamento legislativo che condusse alla accentuazione dei poteri del proprietario.

Non diverse considerazioni suggerisce la tendenza a vietare ogni forma di godimento indiretto dei beni e, quindi, tutti gli oneri che gravavano sull'agricoltore: essa costituiva sul piano ideologico un corollario coerente del principio che affermava l'esigenza di attribuire l'esclusivo godimento dei beni produttivi ai lavoratori; ma, in pratica, assumeva una portata politica più modesta, anche se più incisiva, perchè implicava il disconoscimento di tutti i diritti dei nobili e degli ecclesiastici ¹⁶.

Il principio ebbe una chiara enunciazione nell'art. 1 del Decret 5-12 Juin 1791 e, successivamente, nel Code rural, titre I, section 1: « Le territoire de la France, dans toute son étendue, est libre, comme les personnes qui l'habitent ». La formulazione può apparire generica, ma non può esser dubbio che la « libertà del territorio » era funzionalmente rivolta a ribadire il libero godimento dei fondi da parte dei coloni. La norma, secondo la giustificazione proposta dai compilatori, mirava ad impedire il ricostituirsi del sistema feudale; ma dovrebbe essere chiaro che il legislatore francese non considerava una possibile e spontanea evoluzione del sistema in quella direzione; ma era determinato dalla preoccupazione di evitare il risorgere di pretese da parte dei vecchi proprietari sacrificati dalla rivoluzione ¹⁷.

¹⁶ Per ulteriori ragguagli e richiami bibliografici cfr.: LAZZARA, *Il contratto di locazione*, Milano, 1961, p. 158 ss.

¹⁷ Per una chiara visione delle varie vicende politiche considerate risulta particolarmente utile: *Recueil complet des discours prononcés lors de la présentation du Code civil, par les divers orateurs du Conseil d'État et du Tribunal*, Paris, 1860.

Delle profonde ripercussioni di tale principio nella elaborazione della disciplina del contratto agrario diremo tra breve; per quanto concerne la disciplina dei diritti reali, qui considerata, è sufficiente ricordare che proprio in omaggio a tale esigenza i compilatori del codice francese vietarono l'enfiteusi¹⁸.

Ben diverse le strutture economiche e sociali dell'Italia non è che qui vigesse il feudalesimo, ma la caduta di tale sistema non si attuò in modo violento con un netto capovolgimento della posizione giuridica dei coloni, bensì attraverso una evoluzione che incise in modo decisivo soltanto sulla posizione politica del signore feudale. Non è opportuno in questa sede riferire le varie fasi di tale evoluzione, nè i differenti aspetti che assunse nelle varie regioni; ai nostri fini è sufficiente sottolineare che alla fine di tale processo il signore feudale era diventato un grande proprietario terriero¹⁹.

¹⁸ Ampiamente sul tema: SIMONCELLI, op. cit., pp. 170 ss. e 261-272.

¹⁹ Sembra opportuno precisare, tuttavia, che anche in Francia, prima ancora della rivoluzione, molte prerogative politiche del feudatario erano state avocate dal sovrano. Tuttavia il sistema era rimasto immutato sul piano formale ed il signore nulla aveva perduto dei suoi diritti di carattere economico. Inevitabilmente, però, la posizione dei coloni si era andata rafforzando sia perchè le loro prestazioni, venute meno le funzioni politiche e militari del feudatario, apparvero sempre più ingiustificate, sia per la lontananza del signore che aveva ormai abbandonato le sue terre disinteressandosi della loro coltivazione. La teoria del doppio dominio, e, specificatamente, l'attribuzione del dominio utile al concessionario, nonchè la configurazione di un diritto reale del locatario rendono evidente quanto consolidata fosse, ancor prima della rivoluzione, la posizione del colono.

Non sembra viceversa che ciò si fosse realizzato in Italia. La diversa evoluzione trova una evidente conferma nella disciplina dell'enfiteusi: la rivoluzione francese, poichè mirava alla soppressione dei diritti di natura feudale e, principalmente, del dominio diretto, portava inevitabilmente al disconoscimento dell'utilità dell'istituto che fu espressamente vietato nel codice di Napoleone; in Italia, invece, l'enfiteusi apparve lo strumento più idoneo per procedere allo smembramento dei latifondi ed alla concessione delle terre alle categorie più direttamente interessate. E' chiaro, quindi, che l'attribuzione del dominio utile costituiva, in Italia, una situazione vantaggiosa per il lavoratore agricolo, mentre in Francia lo scopo dei coloni andava oltre mirando all'acquisto del pieno dominio mediante il disconoscimento di tutti i diritti relativi alle prestazioni fondiarie.

Non risulta che i compilatori del codice civile del 1865, nel recepire il prevalente orientamento ideologico francese, abbiano tenuto conto del fatto che l'abbandono del principio rivoluzionario, che affermava l'esigenza di attribuire la proprietà dei fondi rustici ai coltivatori, implicava in Francia la legittimazione dell'acquisto del diritto dei vecchi coloni ed in Italia la riaffermazione di una ben diversa distribuzione della proprietà. Pertanto, il discorso dei compilatori del codice del 1865 sulla proprietà quale strumento giuridico idoneo allo sviluppo dell'agricoltura sembra risentire del giusnaturalismo più astratto.

La portata di tale rilievo, che non supera la prospettiva storica qui adottata, va ben oltre il problema dell'agricoltura. E' sufficiente ricordare l'incidenza della titolarità della proprietà immobiliare su uno dei fondamentali diritti politici del cittadino: la L. 17 dicembre 1860 prevedeva tra i requisiti essenziali per godere del diritto di voto il godimento di un censo annuo per imposte dirette di almeno quaranta lire; ed è noto che tale presupposto influì in modo determinante sulla composizione del corpo elettorale, che sino alle elezioni del 1882 rappresentò soltanto il due per cento circa dei cittadini ²⁰.

Sarebbe erroneo, tuttavia, attribuire ai compilatori del codice del 1865 una puntuale volontà politica in tale direttiva. La elaborazione del codice, « animata e condotta dall'amor di patria » ²¹, fu prevalentemente ispirata ad istanze di ordine ideale mentre trascurò pressanti esigenze pratiche. La preoccupazione politica connessa ai problemi dell'unificazione svolse, in tal senso, un ruolo non indifferente ²²; ma, va sottoli-

²⁰ Per una più ampia informazione: SCHEPIS, *Elezioni* (storia), in Enc. del dir., XIV, Milano, 1965, p. 666 ss.

²¹ Relazione Gianzana, in *Codice civile* a cura di GIANZANA, IV, Torino, 1887, p. LXXX.

²² Cfr.: Relazione del Ministro Guardasigilli del 15 luglio 1863, in GIANZANA, *op. cit.*, vol. I, p. 3.

neato, tale atteggiamento era anche in parte determinato dalla fiducia, tipica del pensiero illuministico europeo, in certi schemi ideali ed astratti.

Alla luce di tali premesse si spiega l'introduzione di istituti pubblicistici nel codice civile ²³ nonchè la suggestione che il modello francese esercitò sui compilatori italiani.

Per il nostro discorso interessa soprattutto sottolineare che in sede di lavori preparatori, tranne qualche voce del tutto isolata, il problema di una riforma fondiaria non fu neppure posto attribuendosi rilievo assorbente all'esigenza dell'unificazione legislativa. Va ribadito che tale atteggiamento era coerente al ruolo attribuito alla codificazione ²⁴ e non escludeva, ovviamente nei limiti della concezione politica allora prevalente, la consapevolezza dell'esigenza di un penetrante intervento legislativo per il riordinamento delle strutture produttive dell'agricoltura alla stregua delle nuove istanze di libertà e di uguaglianza dei cittadini.

Le precedenti notazioni intendono chiarire l'esigenza critica che induce ad abbandonare la direttiva solitamente adottata dalla dottrina del diritto civile, la quale, accentuando il processo di generalizzazione operato nel codice, finisce col trascurare l'orientamento del legislatore in ordine ai più pressanti problemi sociali ed economici dell'agricoltura. Tale esigenza rende avvertiti della necessità di non sopravvalutare il ruolo della disciplina dei diritti reali contenuta nel codice del 1865 a scapito della vasta legislazione speciale con la quale il legislatore italiano affrontò tutti quei problemi che non aveva ritenuto opportuno considerare nel codice. Tale prospettiva, va

²³ Per una più esatta puntualizzazione di tale profilo cfr.: GIORCIANNI, *op. loc. ult. cit.*

²⁴ Al riguardo cfr.: GIORCIANNI, *Il diritto privato ecc.*, cit., p. 398 ss.; NICOLÒ, *Codice civile*, cit., p. 240 ss.; PIANO MORTARI, *Codice (Storia)*, ivi, p. 233 ss.

sottolineato, non solo propone un panorama ben più complesso, indicando profili trascurati dalla normativa del codice, ma suggerisce immediatamente, e proprio con riguardo a quest'ultima disciplina, una valutazione diversa da quella proposta dalla dottrina prevalente.

Appare necessario, quindi, per integrare il nostro breve discorso, considerare la complessa legislazione sui vincoli feudali, sul latifondo, sulla ripartizione del carico tributario, sulla consuetudine, sui vari consorzi agrari, sui boschi, sulle acque e, sul credito agrario. Nella indicata direttiva acquistano rilievo sia le leggi ed i regolamenti espressamente richiamati nel codice o nelle disposizioni transitorie, come pure tutta la normativa degli Stati preunitari o dei governi provvisori (1859-1860) rimasta in vigore dopo la promulgazione del codice. Ancora più significativa la legislazione successiva la quale, offrendo una specifica risposta a quelle concrete esigenze economiche e sociali che non trovavano nel codice una regolamentazione adeguata, offre indici puntuali sull'orientamento del legislatore italiano.

Com'è noto nel periodo considerato erano ancora in vigore molteplici vincoli fondiari derivanti dalla peculiare evoluzione del nostro sistema feudale. L'incidenza di tali oneri reali sulla proprietà e le relative implicazioni di ordine sistematico non necessitano certo di essere chiarite. Interessa piuttosto dare atto dell'impegno e della coerenza del nostro legislatore in materia.

Al riguardo sembra utile qualche richiamo: D. 11 novembre 1859 del dittatore Farini concernente il divieto della istituzione di primogenitura e di fedecommeso²⁵; D. 9 marzo 1860 che disciplinò l'affrancazione dei fondi vincolati a feudo,

²⁵ Per le istituzioni anteriori alla legge fu sancita la risoluzione. I beni furono attribuiti al possessore mentre ai primi chiamati fu attribuita una metà dei beni in nuda proprietà.

maggiorasco, primogenitura ed enfiteusi ²⁶; D. lgt. 7 gennaio 1861 che abolì le decime sacramentali ²⁷; L. 17 luglio 1861 che, tra l'altro, abrogò nel territorio del Ducato di Parma la normativa concernente i feudi ed i fedecommissi; L. 5 dicembre 1861 che abolì i vincoli feudali nella Lombardia; R. D. 19 maggio 1864, che modificò, in parte, il D. prodittoriale Mordini col quale erano state abolite in Sicilia le decime personali ed era stata sancita la facoltà di redimere o commutare tutte le prestazioni dovute agli enti morali ecclesiastici; L. 23 aprile 1865 relativa agli « adempri » ed ai diritti di cussorgia ²⁸; L. 15 agosto 1867 concernente l'abolizione della servitù di pascolo e di legnatico nelle province che avevano fatto parte del territorio del Principato di Piombino; L. 8 giugno 1873 ²⁹ la quale commutò e rese affrancabili tutte le prestazioni previste per le province napoletane dalle L. 2 agosto 1806, 20 giugno 1808, 16 ottobre 1809 ed 11 dicembre 1841; L. 19 aprile 1876 concernente l'abolizione di alcuni diritti di natura feudale nelle province di Mantova e Venezia; L. 2 aprile 1882 che abolì il diritto di erbatico e di pascolo nelle province di Vicenza, Belluno, Udine e, in virtù della L. 7 maggio 1885, di Treviso e Venezia; L. 14 luglio 1887 che rese obbligatoria la commutazione delle decime e delle altre prestazioni fondiarie ³⁰; L. 24 giugno 1888 e 2 luglio 1891 che abolirono la servitù di pascolo nelle ex province pontificie ³¹.

²⁶ Per ulteriori cenni sulla legislazione concernente l'enfiteusi v. oltre.

²⁷ Ampi richiami in STOLFI, *Diritto civile*, Torino, 1919, I, p. 526.

²⁸ La legge fu integrata dal Reg. 26 luglio 1865 e fu successivamente modificata con R. D. 8 novembre 1865, L. 18 marzo 1886, R. D. 29 novembre 1868, L. 18 agosto 1870, L. 27 giugno 1873, L. 3 giugno 1875 e L. 2 agosto 1897. Sul tema: BALZANI, *Adempri*, in Diz. prat. dir. priv., Milano, s. d., p. 87 ss.

²⁹ Tale normativa fu in parte modificata con L. 29 giugno 1879, ed i termini in essa previsti furono successivamente prorogati fino al 1890.

³⁰ I termini fissati in detta legge furono successivamente prorogati più volte.

³¹ Le due leggi costituirono poi il contenuto del testo unico approvato con R. D. 3 agosto 1891.

Nella medesima prospettiva si pone la norma dell'art. 30 disp. trans. codice civile 1865 che attribuì « agli enfiteuti o debitori di rendite semplici o fondiari, costituite sotto le leggi anteriori, il diritto di redimere il fondo o riscattare la rendita giusta le norme rispettivamente stabilite negli artt. 1564 e 1784 c.c., nonostante qualunque patto in contrario e salve le originarie convenzioni di affrancazione o riscatto più favorevoli agli enfiteuti o debitori ». La norma derogava alla disposizione dell'art. 29 disp. trans., che escludeva dalla disciplina del codice « le rendite, le prestazioni, e tutti gli oneri gravanti beni immobili a titolo di enfiteusi, subenfiteusi, censo, albergo od altro simile costituite sotto le leggi anteriori ».

Fondamentale è, altresì, la L. 24 gennaio 1864, estesa al territorio liberato dall'Austria con L. 28 luglio 1867 ed a Roma con L. 17 novembre 1870, la quale dispose che i beni immobili gravati da canoni enfiteutici, livelli, censi, decime, legati ed altre simili prestazioni annue perpetue a favore di una amministrazione dello Stato, o di corporazioni, istituti ed altri « corpi morali di manomorta » potessero essere liberati mediante cessione di una rendita, iscritta nel libro del debito pubblico, uguale all'ammontare dell'annua prestazione ³².

Procede secondo una linea di sviluppo unitario, malgrado le diverse e contingenti motivazioni politiche, la tendenza legislativa volta allo smembramento del latifondo. Anche a questo riguardo risulta necessario qualche richiamo: D. lgt. 1 gennaio 1861 relativo ai demani comunali ³³. Questo provvedimento va collegato con i decreti 2 agosto 1806, 2 dicembre 1808, 10 marzo 1810 e 17 dicembre 1817 che disciplinarono i criteri per

³² Per la legislazione precedente cfr.: PETTENATI, *Fondo per il culto*, cit., p. 508 ss.

La normativa richiamata fu modificata successivamente con L. 20 gennaio 1880.

³³ Tale provvedimento unificò i criteri normativi già fissati in leggi precedenti. Esso fu applicato anche in Sicilia, ma per le provincie napoletane fu emanato il D. lgt. 3 luglio 1861, modificato con R. D. 6 dicembre 1863.

la ripartizione delle terre assegnate ai Comuni in conseguenza dell'abolizione del sistema feudale ³⁴: i terreni venivano concessi in enfiteusi per un canone modesto da pagarsi al Comune; L. 10 agosto 1862 che modificò in parte il D. del dittatore Garibaldi del 18 ottobre 1860, col quale era stata imposta nelle « Province napoletane » la concessione in enfiteusi di tutto il patrimonio delle Chiese ³⁵; L. 21 agosto 1862 che autorizzò il Governo ad alienare in piccoli lotti i beni demaniali non destinati ad uso pubblico ³⁶; L. 26 febbraio 1865 relativa al Tavoliere di Puglia, che era stato escluso dalle leggi precedenti ³⁷; L. 7 luglio 1866 relativa ai beni dell'asse ecclesiastico i quali furono lottizzati e venduti secondo il disposto delle L. 15 agosto 1867, 20 marzo 1872 e 30 giugno 1876 ³⁸; L. 19 giugno

³⁴ Tale quotizzazione non era ancora ultimata nel 1879. Per effetto delle leggi richiamate furono divise dal 1806 al 1860 ettari 205988 in 116264 quote, che furono concesse per il canone complessivo di L. 1.107.071, e dal 1861 al 1866 59396 ettari in 63904 quote per il canone di L. 650.228. Negli anni successivi le quotizzazioni furono pochissime. Per più ampi ragguagli cfr.: BERTAGNELLI, *Agricoltura*, in *Digesto* it., Torino, 1893, vol. II, parte II, p. 173.

³⁵ Quest'ultimo decreto riguardava il Regno di Napoli. Esso modificava il decreto borbonico del 19 dicembre 1838.

La disciplina in esame ordinò la concessione in enfiteusi perpetua redimibile di tutti i beni rurali ecclesiastici in Sicilia « di patronato regio » oppure appartenenti al « patrimonio regolare, a prelati, a beneficiati, prebendari, conventi, monasteri, chiese ed altre corporazioni e luoghi ecclesiastici sotto qualsivoglia titolo ».

I lotti avrebbero dovuto avere l'estensione di dieci ettari ed eccezionalmente anche più grandi, ma non superiori a cento ettari.

I lavori di censuazione cominciarono nel 1864. Al 31 dicembre 1871 erano stati divisi 376755 ettari in 39655 lotti per un canone di L. 11.834.787.

³⁶ La vendita fu attuata in vari modi secondo i criteri disciplinati dalle successive leggi speciali. Dal 1862 al 1879 si eseguirono 48289 vendite per L. 314.324.215.

³⁷ Tale provvedimento, che si richiama alla L. 13 gennaio 1817, si rilevò insufficiente e fu integrato da numerosi leggi successive.

³⁸ Mentre la L. 15 agosto 1867 aveva sancito la vendita all'asta pubblica, la L. 20 marzo 1872 consentì la vendita a trattative private dei beni per i quali l'incanto, al 31 dicembre 1871, era rimasto deserto.

Per la legislazione precedentemente in vigore nel Piemonte e successivamente estesa alle Regioni annesse cfr.: PETTENATI, *Fondo pr il culto*, cit., pp. 483 ss. e, per quanto concerne i rapporti tra demanio e fondo per il culto, p. 500 ss.

1873 che estese alla provincia di Roma la precedente L. 7 luglio 1866 ³⁹; L. 29 giugno 1873, prorogata con L. 3 giugno 1875 e 26 dicembre 1877, che disciplinò la vendita dei beni ademprivili ⁴⁰; L. 25 maggio 1876 e 23 dicembre 1880 concernenti il demanio della Sila ⁴¹.

Più immediatamente connesso alla unificazione il pressante problema della equa ripartizione del carico tributario e, specificatamente, dell'imposta fondiaria. L'esigenza fu ben presto avvertita in sede legislativa; ma, nonostante autorevoli ammonimenti, mancò una esatta consapevolezza delle difficoltà pratiche della riforma. La L. 14 luglio 1864 sull'imposta fondiaria si rivelò subito inadeguata, nè risultati soddisfacenti si conseguirono con le numerose leggi successive ⁴². Ci si rese conto, così, che il problema non poteva essere risolto sul piano legislativo mediante la semplice sostituzione di una disciplina unitaria alle diverse norme dei vari Stati essendo necessario, altresì, preordinare i mezzi tecnici per accertare con criteri unitari il reddito dei terreni. A questa esigenza si ispirò la L. 1 marzo 1886 concernente la formazione del nuovo catasto ⁴³.

Il quadro, così sommariamente delineato, si completa riferendo la legislazione più direttamente legata allo svolgimento

³⁹ La legge ordinò la vendita all'asta dei beni; ma per i fondi incolti o bonificabili stabili la concessione in enfiteusi perpetua redimibile.

Va sottolineato che l'esecuzione della legge andò molto a rilento: ancora nel 1901 le operazioni non erano state completate.

⁴⁰ V., al riguardo, i precedenti richiami delle norme che avevano abolito gli « ademprivi » e le « cussorgie ».

⁴¹ Tali testi vanno integrati dai relativi regolamenti 12 agosto 1877, 5 agosto 1878 e 27 marzo 1881. Il demanio della Sila era stato escluso dal D. 7 giugno 1807 concernente la quotizzazione dei demani. Le leggi richiamate nel testo modificavano in massima parte i Decreti 18 maggio 1853; 5 ottobre 1838 e 2 luglio 1810.

⁴² La ricostruzione dei termini del problema ed una fedele esposizione dei lavori della commissione che elaborò il progetto di legge in DE GIULI - FIASTRI, *Fondiaria (Imposta)*, in *Digesto it.*, vol. XI, parte II, Torino, 1892, p. 392 ss.

⁴³ Ampie notizie sui diversi criteri adottati dal catasto dei vari Stati preunitari in DE GIULI, *Catasto*, in *Digesto it.*, VII, Torino, 1887, p. 556.

dell'attività agricola. L'intervento legislativo al riguardo può apparire oggi molto modesto; ma, ove si rifletta sui noti presupposti ideologici e sulle difficoltà di ordine economico che condizionavano l'attività governativa, emerge evidente una ben diversa valutazione.

Appare opportuno richiamare: L. 4 luglio 1874, n. 2011 e 20 giugno 1877, n. 3917, concernenti i boschi e le foreste ⁴⁴; L. 10 agosto 1884, n. 2644, sulla derivazione delle acque pubbliche ⁴⁵; L. 21 giugno 1869, n. 5160, 23 gennaio 1887, n. 4276 ⁴⁶ e 26 luglio 1888, n. 5588 ⁴⁷, relative al credito agrario; L. 16 giugno 1874, n. 2002, sui canali d'irrigazione del Piemonte ⁴⁸; L. 12 giugno 1866, n. 2967, che per il perseguimento dell'interesse pubblico imponeva precisi limiti in ordine alla coltivazione del riso ⁴⁹; L. 20 marzo 1865, n. 2248, sui lavori pubblici, la quale regolava, tra l'altro, i consorzi di scolo e bonifica; L. 25 giugno 1882, n. 869 e 4 luglio 1886, n. 3962, sui consorzi di bonifica e prosciugamento; L. 29 maggio 1873, n. 1387, 25 dicembre 1883, n. 1790, e 28 febbraio 1886, n. 3732, concernenti i consorzi agricoli e di irrigazione ⁵⁰; L. 6 giugno 1901, n. 355, e 9 giugno 1901, n. 411, che disciplinavano i consorzi di difesa contro la fillossera e la grandine.

Ad un diverso ordine di considerazioni si presta la disci-

⁴⁴ Tale legislazione era espressamente richiamata dall'art. 530 c.c. 1865.

⁴⁵ Tale legge fu abrogata dal D.lgt. 20 novembre 1916, n. 1664.

⁴⁶ Quest'ultima disciplinava, tra l'altro, l'ipoteca sulle migliorie.

⁴⁷ Alle fonti richiamate dovrebbero aggiungersi le varie leggi speciali relative a singole regioni.

⁴⁸ Questa legge modificava, ma solo in parte, le Patenti regie del 10 settembre 1836.

⁴⁹ Ampi richiami sul tema in FRAGOLA, *Teoria delle limitazioni al diritto di proprietà con speciale riferimento ai regolamenti comunali*, Milano, 1910, p. 95 ss. e passim.

⁵⁰ Tale normativa fu successivamente coordinata nel T.U. 28 febbraio 1886, n. 3732.

Sul tema cfr.: GIANZANA, *Consorzi d'irrigazione, di difesa, scolo e bonifica*, Torino, 1880.

plina della consuetudine. L'art. 48 disp. trans. del c.c. 1865 così affermava: « nelle materie che formano soggetto del nuovo codice cessano di avere forza, dal giorno di attuazione del medesimo, tutte le altre leggi generali e speciali come pure gli usi e le consuetudini ». I compilatori attribuirono a tale disposizione un rilievo decisivo per l'unificazione legislativa⁵¹; ma la portata della norma, risultò molto modesta per l'interpretazione restrittiva sostenuta dalla dottrina del diritto agrario e dalla giurisprudenza⁵². Questa, com'è noto, in contrasto col chiaro orientamento legislativo e con la prevalente dottrina del diritto civile⁵³, fu univoca nel limitare l'ambito dell'art. 48 alle sole consuetudini agrarie *contra legem*⁵⁴.

Il quadro legislativo così sommariamente delineato non è completo, nè si presta ad un agevole inquadramento sistematico che possa essere delineato in questa sede. Esso, tuttavia, fornisce una esatta riprova degli equivoci ai quali inevitabilmente conduce una acritica giustapposizione del sistema italiano con quello francese e rende evidente, altresì, il semplicismo del diffuso atteggiamento critico della dottrina più recente nei confronti del legislatore del 1865⁵⁵.

⁵¹ Per una efficace valutazione della incidenza della norma richiamata nel sistema del codice civile del 1865 cfr.: GIORCIANNI, *Il diritto privato ecc.*, cit., pp. 391 e passim.

Le ragioni di fondo dell'indirizzo del legislatore in ordine alla consuetudine sono chiaramente delineate dal CIMBALI, *Diritto naturale*, in *Digesto it.*, XIX, Torino, 1908, pp. 23 e passim. L'a. è esplicito nel sostenere la validità dell'orientamento dei compilatori.

⁵² Per una sommaria rassegna delle opinioni più significative sull'interpretazione dell'art. 48 disp. trans.: LAZZARA, *I rapporti agrari consuetudinari*, cit., p. 47 ss., ivi ampi richiami di giurisprudenza.

⁵³ Cfr., per tutti: STOLFI, *Diritto civile*, cit., p. 124 s.

⁵⁴ Sottolinea il nesso tra le posizioni della dottrina in ordine a tale problema e l'orientamento che affermava l'autonomia sistematica del diritto agrario GIORCIANNI, *Il diritto agrario*, cit., p. 22 ss.

⁵⁵ Si pone decisamente contro tale orientamento il NICOLÒ, *Codice civile*, cit., p. 242 ss.

Viceversa, chiarita l'inadeguatezza di ogni prospettiva limitata alla sola disciplina del codice civile del 1865, appare doveroso riconoscere l'impegno del legislatore nel cogliere tutte le istanze che la difficile situazione dell'agricoltura italiana proponeva⁵⁶. L'efficienza della complessa legislazione speciale non può costituire, in questa sede, oggetto di una valutazione che, a ben vedere, risulterebbe metodologicamente errata. Invero non sarebbe esatto ritenere che i difficili problemi economici e sociali dell'unificazione poteressero essere risolti dal semplice intervento legislativo. Tuttavia, non sembra a noi azzardato affermare la congruenza di tali interventi rispetto alle esigenze espresse dai gruppi politicamente prevalenti.

A quest'ultimo riguardo non va dimenticato che il legislatore del 1865 operava in un convulso momento evolutivo e, dovendo affrontare di regola le nuove istanze emerse dall'unificazione politica, non trovava adeguate indicazioni nella dottrina nè validi riferimenti nella esperienza precedente.

Per il profilo che direttamente ci riguarda occorre subito avvertire che la legislazione speciale e le consuetudini agrarie non contraddicono i motivi di fondo della disciplina del codice civile del 1865, ma propongono un più complesso quadro sistematico dei diritti reali. In tale prospettiva la lineare costruzione del codice si pone soprattutto come criterio direttivo della legislazione speciale alla quale si attribuì il compito di risolvere i problemi più immediati che il legislatore considerava, spesso erroneamente, come del tutto provvisori o peculiari di una determinata regione.

Per questo motivo la legislazione richiamata può apparire frammentaria ed eccezionale; tuttavia, a parte la considerazio-

⁵⁶ Un esame comparativo degli orientamenti legislativi negli altri paesi europei suggerisce, a nostro avviso, una evidente riprova delle considerazioni del testo. Per una schematica rassegna della legislazione straniera sul tema: BRUNIALI, *Agraria* (Leggi), Dig. it., Torino, 1893, vol. II, parte II, p. 102 ss.

ne che tali caratteristiche riflettendo le profonde differenze tra le varie regioni non costituiscono un dato negativo, sembra a noi possibile dedurre da tale complessa normativa coerenti direttive di politica legislativa.

La precedente sommaria esposizione dovrebbe avere chiarito come, nell'ambito di una visione statica dell'attività agricola e nel rispetto del principio della inviolabilità della posizione del proprietario⁵⁷, il legislatore italiano si sia impegnato: ad eliminare tutti i vincoli, spesso di origine feudale, che incidavano negativamente sulla commerciabilità o sulla idonea utilizzazione agraria dei fondi rustici; a procedere ad uno smembramento del latifondo⁵⁸; ad incoraggiare l'attività agricola (credito agrario, consorzi di bonifica) ed il miglioramento dei fondi. Va sottolineato al riguardo come il legislatore italiano, contrariamente all'orientamento prevalente in Francia, abbia fatto frequente ricorso all'enfiteusi⁵⁹.

3. - La visione statica dell'attività agricola, considerata come

⁵⁷ Non va dimenticato che nel periodo in esame la non ingerenza dello Stato veniva considerata come « indice di civiltà » e « regola suprema »: BERTAGNOLLI, *Agricoltura*, in *Digesto* it., Torino, 1893, vol. II, parte II, p. 158 ss.

⁵⁸ I risultati conseguiti da tale legislazione sono ben noti e su quelli di maggior rilievo abbiamo già cercato di richiamare l'attenzione. Non condivideremmo, peraltro, il diffuso atteggiamento critico che sembra attribuire un ruolo preminente al problema di tecnica legislativa sottovalutando il rilievo, a nostro avviso determinante, dell'ambiente politico e sociale nel quale la questione veniva posta (sul punto v. oltre nel testo).

D'altra parte nel considerare i numerosi provvedimenti volti allo smembramento del latifondo non deve trarre in errore il permanere del problema sino ad epoca recente (v.: legge del 1940 che disciplinava la divisione del latifondo siciliano), essendo necessario, invece, valutare i progressi allora conseguiti. Non va dimenticato, d'altra parte, che da tempo accanto alla questione del latifondo si è posto, ed in modo più pressante, il problema dell'eccessivo frazionamento della proprietà agricola con conseguenze negative in ordine all'efficienza dell'impresa agraria. E non sembra a noi dubbio che tra le cause dalle quali trae origine tale eccessivo frazionamento della proprietà agricola vadano annoverate proprio alcune leggi sulla divisione del latifondo.

atto di esercizio del diritto di proprietà, e la conseguente preminenza attribuita ai diritti reali di godimento condizionò, nel codice del 1865, anche la disciplina del contratto agrario. L'esercizio indiretto del godimento costituì l'angolo visuale unitario alla stregua del quale venne considerata ogni forma di concessione del fondo rustico.

In coerenza a siffatta impostazione, la disciplina dell'enfiteusi venne collocata, accanto alla locazione, nel libro terzo del codice e cioè tra i « modi di acquistare e di trasmettere la proprietà e gli altri diritti sulle cose ».

Indicazioni ancor più significative di siffatto orientamento legislativo emergono dalla disciplina della locazione: a tale schema, com'è noto, furono testualmente ricondotti sia l'affitto, tipico rapporto di scambio, come la « mezzadria, o colonia, o masseria », nella quale, invece, la concessione del fondo costituisce la prestazione del proprietario per lo svolgimento in comune dell'impresa agricola. La unitaria considerazione dei due diversi tipi contrattuali determinò gravi equivoci nella ricostruzione dommatica della mezzadria, ma, a ben vedere, siffatto inquadramento sistematico appare pienamente giustificato: nella indicata prospettiva i due contratti costituiscono il risultato dell'esercizio del diritto di godimento del proprietario e, quindi, possono anche essere giustapposti senza escludere la loro diversa funzione economica e sociale ⁶⁰.

In tema di locazione i compilatori del codice del 1865 se-

⁵⁹ Richiami in STOLFI, *Diritto civile*, cit., p. 532.

⁶⁰ Decisiva al riguardo l'indagine del GERMANI, *Mezzadria e compartecipazione in agricoltura*, in Riv. dir. agr., 1943, I, 175.

Un effettivo superamento degli schemi tradizionali si realizza soltanto con la consapevolezza del rilievo sistematico dell'impresa e della prestazione di lavoro del mezzadro. Sul punto: BASSANELLI, *Crisi del contratto agrario*, in Riv. dir. agr., 1948, I, 167; *Ib.*, *Struttura e funzione del contratto agrario*, ivi, 1962, I, 526 ss.; GIORGIANNI, *Il diritto agrario ecc.*, cit., p. 34 ss., e, con riguardo alla nuova legge sui contratti agrari, LAZZARA, *I rapporti agrari consuetudinari*, cit., p. 137 ss.

guirono pedissequamente il modello francese senza avvertirne il peculiare significato politico.

Com'è noto, nella lunga evoluzione del periodo intermedio, la locazione aveva perduto i tratti lineari che la caratterizzavano nel diritto romano accostandosi non poco ai rapporti di diritto reale ⁶¹. In tale sistema la posizione del locatario assunse il ruolo di un diritto di godimento autonomo e contrapposto al diritto di proprietà ⁶². Da ciò i dubbi e le discussioni dei compilatori del codice Napoleone: il contratto di locazione, in quanto costitutivo di un autonomo diritto di godimento sul fondo, avrebbe determinato la coesistenza di due situazioni giuridiche concorrenti nella utilizzazione del bene contraddicendo così il principio politico che implicava il divieto di ogni forma di scissione tra dominio eminente e dominio utile ⁶³. A questa stregua si spiega l'atteggiamento di coloro che, sottolineando le molte analogie tra locazione ed enfiteusi, affermavano l'esigenza di una valutazione politica unitaria e, quindi, il divieto dei due contratti. A giustificare la diversa soluzione del legislatore francese contribuì non poco la prevalente dommatica romanistica suggerendo uno schema logico che consentiva una coerente collocazione della locazione nel sistema ed evitava ogni contrasto col preminente principio politico.

Questa, a nostro avviso, l'esigenza sistematica che indusse

⁶¹ Sul problema, da ultimo: GROSSI, *Problematica strutturale dei contratti agrari nella esperienza giuridica nell'alto Medioevo italiano*, in Riv. dir. civ., 1966, I, p. 227 ss., ivi ampi richiami bibliografici.

⁶² Occorre ricordare, tuttavia, che tale qualificazione del diritto del colono restò priva di significato pratico finchè il dominus conservò la sua preminente posizione politica e sociale. Com'è noto la realtà e la perpetuità del diritto del colono costituì per lungo tempo un semplice espediente giuridico del quale si servì il dominus per costringere il colono a restare nel fondo in una posizione molto affine alla schiavitù.

Per qualche cenno sul tema e per la bibliografia essenziale cfr.: LAZZARA, *Il contratto di locazione*, cit., p. 156 ss.

⁶³ Cfr.: *Motivi, rapporti e discorsi per la discussione del codice civile di Napoleone il Grande, 1806*, p. 469 ss.

ad introdurre nel codice Napoleone una espressa definizione della locazione quale rapporto a struttura obbligatoria: la configurazione della posizione del locatario come semplice pretesa personale nei confronti del locatore e la conseguente esclusione di un diritto immediato sul bene permetteva di evitare ogni contraddizione tra il riconoscimento della funzione economica e sociale della locazione ed il principio, di ordine politico, che affermava la opportunità di vietare ogni forma di separazione tra dominio eminente e dominio utile ⁶⁴.

A siffatta formale definizione della locazione non corrispose, peraltro, un richiamo della corrispondente regolamentazione vigente nell'ordinamento romano. Al locatario, infatti, fu attribuita una ben più efficace tutela: si negò rilievo a tutte le cause di risoluzione del rapporto dipendenti da un interesse del concedente; si sancì l'opponibilità del diritto di godimento agli aventi causa del locatore e si attribuì al conduttore il diritto di agire contro i terzi che, senza vantare alcun diritto, avessero arrecato molestie ⁶⁵.

Come abbiamo tentato di chiarire l'esigenza politica che in Francia induceva a vietare ogni forma di scissione del potere di godimento del fondo rustico fu decisamente respinta dal legislatore italiano il quale, viceversa, attribuì un ruolo determinante all'istituto dell'enfiteusi. Tale diverso orientamento, che eliminava ogni dubbio sulla validità della funzione economica e sociale della locazione, non ebbe però un conseguente svolgimento nella elaborazione della disciplina del contratto agrario. In tema di locazione, infatti, i compilatori del codice civile recepirono la disciplina del codice Napoleone adottando la stessa

⁶⁴ E' noto, peraltro, che immediatamente dopo il primo periodo rivoluzionario tale principio fu abbandonato. Venuto meno il movente politico — diritti dei nobili e degli ecclesiastici — ci si rese ben presto conto della validità economica e sociale dell'enfiteusi e, coerentemente, venne abrogato il relativo divieto.

⁶⁵ Sui molteplici tentativi di coordinare tale disciplina con lo schema tradizionale dell'istituto: LAZZARA, *Il contratto di locazione*, cit., pp. 133-161.

definizione senza una esatta consapevolezza delle reali esigenze che l'avevano determinata. Trae origine da ciò la profonda contraddizione tra una configurazione dommatica che sembra voler sminuire la complessa situazione giuridica soggettiva del conduttore ed una disciplina che, viceversa, accentua i poteri del locatario. Il problema, com'è noto, divide ancor oggi la dottrina; ma esso, involgendo ormai la legislazione più recente, non può costituire oggetto del nostro discorso.

Occorre, piuttosto, sottolineare come un rilievo pratico ben più determinante della stessa disciplina del codice assumeva, in tema di contratti agrari, la normativa consuetudinaria. I compilatori del codice non sottovalutarono le difficoltà della unificazione legislativa in tale settore; al riguardo, venivano in evidenza sia la varietà delle tradizioni storiche e della struttura sociale delle numerose regioni, come pure la molteplicità delle colture e le diverse esigenze di ordine tecnico che caratterizzavano l'agricoltura in un territorio con profonde differenze climatiche.

Gli ampi richiami della consuetudine nella disciplina generale della locazione (artt. 1574, 1576, 1598, 1600 c. c. 1865), dell'affitto (artt. 1625, 1651) e della mezzadria (art. 1654, il quale operava un rinvio generale a tutte le regole consuetudinarie sancendo altresì una loro prevalenza rispetto alle norme dispositive dettate dal codice; artt. 1655-1664) rende evidente la consapevolezza del legislatore in ordine alla varietà delle concrete situazioni in cui la disciplina della locazione avrebbe dovuto operare.

Merita di essere sottolineato, d'altra parte, l'orientamento assunto dalla giurisprudenza la quale interpretò tali disposizioni sempre in modo estensivo arrivando persino ad affermare la possibilità di una loro applicazione analogica⁶⁶. Tuttavia non è

⁶⁶ Per richiami cfr.: LAZZARA, *Rapporti agrari consuetudinari*, cit., p. 49 in nota.

la considerazione di tali richiami testuali, sia pure ampi e numerosi, che può spiegare la portata delle consuetudini agrarie: superando le restrizioni poste dall'art. 48 disp. trans. e dalla limitazione del riconoscimento statutale dell'autonomia privata entro l'ambito dei contratti tipici, la giurisprudenza affermò univocamente l'efficacia di tutte le regole consuetudinarie e la validità dei rapporti consuetudinari con configurazione atipica.

Per la verità un problema di contratti agrari atipici non fu neppure posto e la ragione si comprende agevolmente: poichè il dato tipizzante dell'istituto veniva colto con riguardo all'attribuzione di un particolare diritto di godimento senza alcuna considerazione della funzione del negozio e della struttura del rapporto, il concetto di locazione risultava tanto ampio da comprendere ogni concessione del fondo rustico che non fosse riconducibile all'enfiteusi.

Da tale premessa, di solito non esplicita, conseguiva l'efficacia delle consuetudini richiamate nella disciplina della locazione; ma, anche nei casi in cui tale rinvio testuale non soccorreva, l'operatività della regola consuetudinaria veniva ugualmente affermata o sulla base dell'art. 1135, che statuiva l'efficacia delle consuetudini c. d. « interpretative », o, più frequentemente, alla stregua del principio generale dell'art. 1124, il quale determinava l'efficacia del contratto obbligando le parti « a tutte le conseguenze che secondo l'equità, l'uso o la legge ne derivano »⁶⁷.

Le precedenti indicazioni, se pure bisognevoli di non pochi approfondimenti, consentono di chiarire sufficientemente quanta poca incidenza abbia avuto sulla disciplina dei contratti agrari il tentativo di unificazione realizzatosi nella disciplina della locazione, dell'affitto e della mezzadria. Tale rilievo conclusivo, trova una puntuale riprova nei risultati dell'inchiesta

⁶⁷ Citazioni in LAZZARA, op. cit., pp. 47-50.

Jacini svolta un ventennio dopo l'emanazione del codice civile del 1865 ⁶⁸. Da una accurata rilevazione del fenomeno emergeva una tale varietà di tipi contrattuali e di regole consuetudinarie da rendere, secondo l'opinione espressa dall'autore, particolarmente difficile quell'inquadramento unitario che il Governo si riprometteva.

La nostra conclusione non vuol esprimere un giudizio negativo. Un atteggiamento critico, al riguardo, implicherebbe un postulato al quale non ci sentiamo di aderire, presupporrebbe cioè la opportunità politica di un intervento del legislatore del 1865 idoneo a forzare in rigidi schemi negoziali, caratterizzati da una disciplina inderogabile, una pratica contrattuale quanto mai complessa ed articolata. La verità è, a nostro avviso, che il significato più profondo della disciplina in esame si coglie, respingendo ogni prospettiva politica e la tendenza alla strumentalizzazione del diritto da questa postulato, mediante la valutazione del ruolo che essa assume nell'evoluzione dell'istituto. Come abbiamo rilevato, nonostante l'apparente ritorno allo schema della dottrina del diritto romano, richiamato nella definizione dell'art. 1569 codice civile 1865, la disciplina della locazione, dell'affitto, e della mezzadria raccoglie la parte più valida dell'evoluzione realizzatasi durante il periodo intermedio e pone le basi essenziali dell'istituto che ritroviamo, sostanzialmente immutate, nel codice civile del 1942.

Se tali notazioni sono esatte, l'adesione della dottrina ancor oggi dominante allo schema dommatico tradizionale, coerente soltanto alla struttura ed alla funzione della locazione nell'ordinamento romano, costituisce una grave involuzione perchè trascura il significato e la portata della indicata svolta evolutiva dell'istituto.

CARMELO LAZZARA

⁶⁸ JACINI, *Relazione finale sui risultati dell'inchiesta agraria*, Roma, 1884.

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

IL D'ANNUNZIO E LA POESIA POPOLARE

L'attività letteraria di Gabriele D'Annunzio « è legata nella sua origine — come scrive Luigi Russo — alla vita della provincia e alla regione dell'Abruzzo, in cui egli ebbe e visse la sua fanciullezza »¹.

Come fecero il Verga, il Capuana e la Deledda, il D'Annunzio, in alcune sue opere del periodo 1879-1905, introdusse descrizioni più o meno particolareggiate di usi, costumi, credenze e pregiudizi, dalle quali si ricava una documentazione abbastanza notevole e interessante intorno alla vita tradizionale abruzzese nella seconda metà dell'Ottocento.

Alla base delle molteplici esperienze letterarie dello scrittore sta la poetica veristica alla quale si deve il fiorire, in Italia, durante la seconda metà del secolo scorso, di una ricca produzione di carattere regionale e di ambiente contadinesco². È il verismo, infatti, ad ispirare al D'Annunzio non ancora ventenne i versi di *Primo vere* e di *Canto novo*, pubblicati rispettivamente nel 1879 e nel 1881, ed altresì ad ispirare, nel 1882, i bozzetti in prosa di ambiente campestre e marinaro riuniti sotto il titolo di *Terra vergine*, in cui il suo interesse per le manifestazioni popolari tradizionali comincia a delinearsi chiaramente.

Per suggestione del Verga, spunti e motivi sociali sono presenti in *Canto novo* e in *Terra vergine*, ma, nei bozzetti, ciò che predomina è il senso naturalistico ed elementare della vita che spesso esplode in una sensualità animalesca ed irrefrenabile³.

¹ L. Russo, *Gabriele D'Annunzio, Saggi tre*, Firenze, Sansoni, 1938, pag. 7.

² Cfr. *Ivi*, pp. 7-8 e sgg.

³ Vedi su ciò B. Croce, *La letteratura della nuova Italia, Saggi critici*, Bari, Laterza, 1915, vol. IV, pp. 15-16 e L. Russo, *op. cit.*, pp. 11-13. Puntuali raffronti tra le opere del Verga e quelle del D'Annunzio, per dimostrare il rapporto di dipendenza di quest'ultimo dal Verga, sono stati fatti da E. PARATORE, *D'Annunzio e Verga, nuovi contributi a una ricerca apparentemente conclusa*, in « Abruzzo », a. I, 1963, n. 3, pp. 187-208.

Tale forma di naturalismo, più congeniale alla natura stessa del poeta, si ritrova in maniera esasperata e drammatizzata nelle *Novelle della Pescara* (1886) e nel romanzo *Trionfo della morte* (1894), opere molto significative, invero, sotto il rispetto folklorico poichè contengono ricchissima messe di materia tradizionale; ma dove sono del tutto assenti i motivi sociali e l'impegno morale del Verga e non ritroviamo neppure gli interessi più strettamente demologici di un Capuana o di una Deledda ⁴.

A differenza di costoro, infatti, il D'Annunzio, di fronte alle manifestazioni popolari, assume un atteggiamento di freddo e impassibile distacco ⁵. Anche successivamente, nelle due tragedie *La figlia di Iorio* (1904) e *La fiaccola sotto il moggio* (1905), con le quali si chiude la sua esperienza folklorica, appare chiaro che la sollecitazione veristica si realizza nel D'Annunzio in forma diversa che non nei suoi contemporanei e soprattutto in quelli sopra citati, essendo di tipo puramente letterario. Soltanto nella *Figlia di Iorio* la materia folklorica viene rielaborata e trasfigurata poeticamente, e la tragedia acquista, pertanto, una sua fisionomia particolare.

Tuttavia, da un punto di vista strettamente documentario, dobbiamo riconoscere che la materia tradizionale viene riprodotta, sia nella *Figlia di Iorio* che nelle altre opere sopra ricordate, molto fedelmente e, nonostante qualche imprecisione originata da riadattamenti o dalla elaborazione letteraria, il quadro che l'autore ci offre delle tradizioni popolari abruzzesi è abbastanza ricco e attendibile.

Va però detto subito che il materiale folklorico di cui sono intesute le suddette opere non è di prima mano e il quadro della vita popolare abruzzese non nasce dalla osservazione personale e diretta della realtà da parte del poeta, bensì deriva dalle opere di studiosi contemporanei

⁴ Sui rapporti del Verga con il mondo popolare vedi: A.M. CIRESE, *Il mondo popolare nei « Malavoglia »*, in « Letteratura », a. III, 1955, n. 17-18, pp. 68-69, ed anche G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 447-465. Sul Capuana: *ivi*, pp. 463-478. Sulla Deledda: *ivi*, pp. 505-515 e A. M. CIRESE, *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*, Sassari, 1961, pp. 114-115.

⁵ Come afferma anche il Croce, (*Op. cit.*, pag. 31) il D'Annunzio è insensibile alla pietà e « innanzi agli orrori delle novelle della Pescara, come innanzi agli uomini febbricitanti di malaria nel *Piacere*, e poi alle scene della casa paterna e del pellegrinaggio nel *Trionfo della morte*, egli non prova se non raccapriccio, e curiosità nascente dal raccapriccio stesso: pietà, non mai ».

del folklore abruzzese, quali il De Nino, il Finamore, il Pansa. Ad onor del vero, però, il D'Annunzio non fece mistero di ciò, che anzi segnalò spesso, per quanto non tutte le volte, le sue fonti e specialmente il De Nino col quale strinse cordiali rapporti di amicizia e di collaborazione che diedero luogo ad un ricco carteggio ⁶.

Sicchè, partendo da queste premesse, quanti si sono occupati finora del mondo popolare in D'Annunzio hanno concordemente sostenuto la tesi dell'origine libresca dei materiali folklorici ⁷. Solo il Crocioni, che è stato il primo, in ordine di tempo, ad occuparsi delle opere dannunziane sotto questo profilo, ha espresso, in un lungo saggio del 1928, parere nettamente opposto in quanto, pur mostrando di conoscere il problema delle fonti demologiche del D'Annunzio, ritenne che il poeta si fosse documentato sulla tradizione viva più che sui libri ⁸. Raffronti puntuali, soprattutto col De Nino e col Finamore, lo avrebbero tuttavia reso avvertito e certamente convinto del contrario.

⁶ Pubblicato da B. MOSCA, *Antonio De Nino. Note e documenti*, Lanciano, Cooperativa editoriale tipografica, 1959. Parte di esso MOSCA aveva già illustrato nell'articolo: *Un amico abruzzese di D'Annunzio e del Michetti*, in « Il libro italiano », Roma, a. III, 1939, n. 4, pp. 203-216. Le fonti della *Figlia di Iorio* (De Nino, Finamore, Pansa, ecc.) sono indicate nell'edizione francese della tragedia, curata da Georges Herelle, Paris, chez Calmann-Levy editeurs, MCMV, pp. 186-200. Ho appreso dal COSTANTINI, (*La figlia di Iorio e il canto dell'antico sangue*, Pescara, Edizioni « Attraverso l'Abruzzo », 1957, pag. 15) che nella prima edizione del *Trionfo della morte* il D'Annunzio avvertiva con una nota, eliminata nelle successive edizioni, di aver ripreso l'episodio del Messia da Antonio De Nino.

⁷ Vedi, infatti, L. SAVORINI, *La figlia di Iorio di Gabriele D'Annunzio e gli Usi e costumi di Antonio De Nino*, in « Rivista abruzzese », a. XX, 1905; G. VITALETTI, *Per la nostra poesia popolare*, in « La Cultura », a. II, 1922-23, fasc. 10, pp. 455-456; M. ZIINO, *Folklore e «Figlia di Iorio»*, in « Il Marzocco », a. XXXIV, genn. 1929; P. TOSCHI, *Gabriele D'Annunzio e le tradizioni popolari*, in « Nuova Antologia », a. 68^o, 16 marzo 1938, pp. 236-238, e dello stesso autore, *Le tradizioni popolari nell'opera di Gabriele D'Annunzio*, in « Abruzzo », a. I, 1963, n. 3, pp. 258-270; V. BUCCI, *Fonti dialettali de «La figlia di Iorio»*, in « Gabriele D'Annunzio e la sua terra d'Abruzzi », Pescara, 1949, pp. 49-53; P. COSTANTINI, *La figlia di Iorio e il canto dell'antico sangue*, cit.; G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, cit., pp. 496-505; S. LO NIGRO, *D'Annunzio e il folklore*, in « Convivium », a. 28^o, 1960, fasc. I, pp. 45-59; D. FUCINESE, *La «Figlia di Iorio» e il folklore abruzzese*, in « Dialoghi », a. XI, 1963, n. 1-2, pp. 119 e sgg.; E. GIAMMARCO, *Il vernacolo abruzzese nella narrativa e nella drammaturgia dannunziana*, in « Abruzzo », a. I, 1963, n. 3, pp. 271-291.

⁸ Cfr. G. CROCIONI, *Problemi fondamentali del folklore con due lezioni sul folklore e il D'Annunzio*, Bologna, Zanichelli, 1928, pp. 72-73.

Quanto abbiamo finora detto a proposito delle fonti delle tradizioni popolari nelle opere del D'Annunzio deve essere in particolare riferito ai diversi canti che troviamo sparsi qua e là nelle medesime. Infatti, anche la presenza di canti popolari si spiega con le opere specializzate degli studiosi sopra ricordati, soprattutto con quelle del Finamore; mentre l'interesse che, come vedremo, egli dimostra per il fenomeno del canto in genere si spiega con una sollecitazione interna, avendo una motivazione psicologica⁹.

L'attitudine al cantare dell'umile gente d'Abruzzo deve averlo molto profondamente colpito se la presenza e la funzione del canto nella vita popolare è il fenomeno demologico che egli registra per primo. Già in *Primo vere* e in *Canto novo*, infatti, s'incontrano le stornellatrici; gli innamorati fanno le serenate sotto i balconi delle ragazze; i pellegrini passano cantando inni alla Vergine e, dalle aie lontane, giunge con la carezza del vento l'eco dei canti agricoli¹⁰. Motivi questi che saranno sviluppati nelle opere successive ed ai quali si aggiungerà, in *Terra vergine*, « monotono il cantilenare dei carrettieri », e la « cantilena lunghissima delle falciatrici »¹¹, mentre faranno la loro prima apparizione versi di poesia popolare abruzzese.

In *Fiore fiurelle* troviamo due stornelli. Il primo in bocca a Nara:

Fiore de line,
lu line ca le fa lu fiore chiare;
la donne ci ji tesse lu panne fine.

E il secondo a chiusura del brevissimo bozzetto:

Fiore de mende,
senza la mende nen ze po 'mmendare;
senza l'amande n'n ze po fa' l'amore!¹²

⁹ Ne *Il libro ascetico della giovane Italia* (Roma, Il Vittoriale degli Italiani, 1939, pag. 398), dice di possedere « un'anima musicale » simile « a una di quelle canzoni della terra d'Abruzzi non più cantate dai cori campestri ma ridivenute sotterranee come le polle o disperse nei venti del mare e del monte ».

¹⁰ Vedi in *Primo vere*: *Ex imo corde*, *Quadretto di genere*, *Pellegrinaggio*, ecc. In *Canto novo*: *Libro primo*, VI, VIII, XIV; *Libro secondo*, X; *Libro terzo*, II, III, V, VII, VIII, XII; *Libro quarto*, VI, VII, VIII.

¹¹ Cfr. *Terra vergine*, Roma, Il Vittoriale agli Italiani, 1942, pp. 14 e 103.

¹² *Ivi*, pp. 31-32.

Nel bozzetto successivo, Cincinnato s'allontana canterellando:

Amór' amór' acciùccheme 'ssa ráme...

che è il primo verso di un distico che si conclude:

fámmele còjj'a mmé 'ssu bbèlle fióre! ¹³

In *Fra' Lucerta* un gruppo di contadinelle passa e ripassa cantando una bellissima canzone d'amore, della quale il poeta riferisce soltanto i primi versi:

Tutte le fundanelle se so' sseccate;
pover' amore mi'! more de sete!
Tromma larì lirà, vviva ll'amore! ¹⁴

Di tutti i componimenti, sopra citati, si trova riscontro nel *Vocabolario dell'uso abruzzese*, pubblicato dal Finamore nel 1880 (cioè due anni prima di *Terra vergine*), nel quale sono raccolti circa trecento canti popolari abruzzesi. Che il D'Annunzio abbia fatto capo a quest'opera non ci possono essere dubbi, poiché ha riportato i versi tali e quali si trovano in essa rispettando la trascrizione dialettale del raccoglitore perfino negli apicetti e negli accenti tonici ¹⁵. Ciò comunque non esclude che egli conoscesse già quei canti dalla tradizione orale.

Così pure l'identità della trascrizione ci induce a ritenere letteralmente presi dal *Vocabolario* del Finamore i tre distici che troviamo in una delle *Novelle della Pescara*, intitolata *La morte del Duca d'Ofena*, nella quale si narra l'uccisione del duca e dei suoi servi fedeli durante una rivolta di contadini. Il loro contenuto è pungente e derisorio.

Nel primo si allude all'occhio albino di uno dei servi che, ucciso dalla folla, penzola dal balcone del palazzo del duca e al cui cadavere viene accostato il corpo impiccato di un altro servo che aveva gli occhi cisposi:

Affaccet' a 'ssa fenestre, uòccie fritte,
Ca t' è mmenut' a ccandà 'lu scacazzàte!

¹³ *Ivi*, pag. 38. Cfr. G. FINAMORE, *Vocabolario dell'uso abruzzese*, Lanciano, Carabba, 1880, pag. 289, n. 103.

¹⁴ *Terra vergine*, cit., pp. 73-74.

¹⁵ Cfr. G. FINAMORE, *Vocabolario...* cit., pag. 322, n. 227; pag. 321, n. 223; pag. 290, n. 111.

Al che un'altra voce si leva di rimando:

Vide che ssòrt' ha da 'vé 'ssu cecàte!
S'affranghe de chiude 'l' uòcchie quande se mòre.

E un'altra ancora grida:

O faccia de cecòria mmàle còtte!
Tenète lu chelòre de la morte! ¹⁶

Si trova invece nel De Nino, che lo riferisce nel paragrafo sugli usi nuziali, il seguente brindisi che il poeta doveva certamente conoscere da ragazzo, essendo popolarissimo,

Quistu vino è dòlige e galante;
A la saluta de tutti quante!

Esso è citato alla fine della novella intitolata *Mungia* dal nome del protagonista ¹⁷. Mungia è un cantastorie, cieco come tutti i cantastorie. La sua figura fu ispirata al D'Annunzio, molto probabilmente, da un quadro del Muzii, ma ciò non toglie che lo scrittore avesse già incontrato nella vita reale un personaggio simile poiché al suo tempo i cantastorie giravano numerosi in Abruzzo come altrove.

Il personaggio di Mungia offre al D'Annunzio lo spunto per ricordare i canti del repertorio tradizionale, fra i quali aveva un posto d'onore la passione di Gesù « tutta narrata in strofe irregolari di settenarii e di quinarii, non senza un certo movimento drammatico » ¹⁸. È il canto che troveremo nella *Figlia di Iorio*.

Nel *Trionfo della morte* la poesia popolare abruzzese è presente soltanto con il testo completo del canto *Tutte le fundanelle se so' ssecate* ¹⁹ di cui il D'Annunzio, come abbiamo visto, aveva riferito i primi versi in *Terra vergine*.

¹⁶ *Novelle della Pescara*, Roma, Il Vittoriale degli Italiani, 1942, pp. 240-241. Cfr. G. FINAMORE, *Vocabolario...* cit., pag. 278, nn. 45-46; pag. 312, n. 187.

¹⁷ *Novelle della Pescara*, cit., pag. 365. Cfr. A. DE NINO, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. II, Firenze, Barbera, 1881, pp. 16-17.

¹⁸ *Novelle della Pescara*, cit., pag. 358.

¹⁹ Verona, Mondadori, 1929, vol. I, pag. 236.

A parte *La figlia di Iorio*, dove i canti abruzzesi intrecciati nel linguaggio della maggior parte dei personaggi sono stati tradotti dal poeta in italiano, qualche altro componimento popolare abruzzese, riferito direttamente in dialetto, compare pure qua e là, specialmente quando il cuore del poeta palpita di commozione al ricordo del natio Abruzzo.

Così ne *Il secondo amante di Lucrezia Buti* viene ricordato il distico:

Chi tróve la mentucce e n'n l'addóre
n'n vede la Madónne quanne se móre; ²⁰

e nel *Libro segreto*:

Allarme, allarme, la campane sóne.
Li turche so' sbarcate a la marine... ²¹.

In entrambi i casi si tratta di componimenti molto popolari e non soltanto abruzzesi, e siamo certi che il D'Annunzio li riferì a memoria, senza consultare il *Finamore* che li aveva trascritti in maniera diversa ²². Sono trascritti, invece, con la stessa grafia del *Finamore* i tre distici seguenti, posti a chiusura di un articolo sul pittore Alfonso Muzii, nei quali si tratta il motivo del congedo, della partenza:

— Ji me ne part' e mme ne vade vije;
Te lasce nghe lu nóme de Marije.
— Ji me ne parte 'e voje sóla restate;
A rrevedérci, Amor, addij' addije.
— Me pàrte nghe lu trijonfe de le fate,
Vajj' a cummatte nghe lu rré de Frànge! ²³

²⁰ *ivi*, 1939, pag. 187.

²¹ *Angelo Cocles. Cento e cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele D'Annunzio tentato di morire*, Verona, Mondadori, 1935, pag. XXIV.

²² Cfr. G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. II: *Canti*, Lanciano, Carabba, 1886, pp. 100, n. 512 e 120, nn. 608 e 608'.

²³ *I giovani artisti. Alfonso Muzii*, in « La Tribuna », Roma, 9 aprile 1887, firmato il « Duca Minimo ». L'articolo si trova riprodotto nel volume *Pagine disperse di Gabriele D'Annunzio*, raccolte da Alighiero Castelli, Roma, Bernardo Lux, 1913, pag. 319. Cfr. G. FINAMORE, *Vocabolario...* cit., pp. 300-301, nn. 146, 147 e 148.

Come abbiamo già detto, il D'Annunzio prestò attenzione, oltre che ai singoli canti, anche al loro carattere e alla loro funzione.

Sin da *Terra vergine*, infatti, egli indugia nella descrizione di figure intente a cantare in vario atteggiamento, mostrando di saper cogliere la simbiosi fra uomo e canto giacché il canto riflette sempre lo stato di animo di chi si abbandona alle sue note. Quasi tutti i personaggi dei bozzetti, Dalfino, Cincinnato, la Gatta, il Corvo, Ziza, sono creature dall'animo triste e malinconico e cantano canzoni che esprimono la loro tristezza, ma che tuttavia hanno funzione quasi catartica ²⁴.

Appare chiaro sin d'ora, inoltre, che il canto popolare ha per il D'Annunzio un interesse e un valore soprattutto estetici. Egli mostra, infatti, compiacimento nel descrivere, di soffermarsi sul modo come il canto sgorga dalla bocca del cantore e si diffonde nell'aria con molteplici modulazioni ²⁵.

Nelle *Novelle della Pescara*, l'eco dei canti dei trebbiatori che « fanno le trebbie di notte, al lume della luna » scandisce con un'intensità sempre maggiore le diverse fasi della vicenda della *Veglia funebre* nella quale si narra come fra i due cognati, il fratello e la vedova del morto che viene vegliato durante la notte, comincia a divampare ed alla fine ha libero sfogo la reciproca passione covata nascostamente da entrambi per tanti anni. Dalla semplice annotazione: « Un canto di trebbiatori sorse di fuori in lontananza » quando ancora nulla lascia trapelare i sentimenti dei due, il D'Annunzio passa ad una descrizione più lunga quando l'atmosfera della stanza comincia ad impregnarsi di passione: « Ancóra i canti si propagavano nella notte di giugno, con la solennità delle cadenze liturgiche, e sorgevano di lontananza in lontananza le risposte in diversi toni, senza compagnia di stromenti »²⁶. Infine quando

²⁴ Cincinnato « si mise a canterellare una canzonetta castellammarese dalle lunghe cadenze malinconiche, una di quelle canzoni che risuonano su pe' nostri colli nei vesperi fiammanti d'autunno, dopo la vendemmia » (*Terra vergine*, cit., pp. 39-40). Il Corvo « aveva sempre in bocca una cantilena, una cantilena di tre note malinconica, simile a un lamento di tiorba, una cantilena imparata chi sa da chi, chi sa dove... Somigliava un accompagnamento funebre » (*ivi*, pag. 97). Ziza, « all'ombra della tenda, canticchiava una canzone della patria, lunga, triste, modulata su certi striduli strappi metallici della tiorba, in tono minore » (*ivi*, pag. 121).

²⁵ Vedi, per esempio, oltre alla pag. 121, sopra citata, le pp. 31, 73, 74, 75, ecc.

²⁶ *Novelle della Pescara*, cit., pp. 177 e 183.

la passione è ormai sul punto di scatenarsi, la descrizione del canto che giunge dalla campagna vicina, si prolunga arricchendosi di particolari, ed acquista un tono solenne per sottolineare le cadenze quasi liturgiche, l'alternanza dei cori maschili con quelli femminili che lo caratterizzano: « I canti, nella notte, seguitavano e s'indugiavano per l'aria lunghissimamente, e s'ammollivano lusinghevolmente di risposta in risposta. Le voci maschili e le voci femminili facevano un componimento amoroso. Talvolta una sola voce emergeva su le altre altissima, dando una nota unica, in torno a cui gli accordi concorrevano come onde in torno al medio filo d'una corrente fluviale. Ora, ad intervalli, sul principio di ciascun canto, si udiva la vibrazione metallica di una chitarra accordata in diapente; e tra una ripresa e l'altra si udivano gli urti misurati delle trebbie in sul terreno »²⁷.

Lo stesso tono, anzi più solenne e stilisticamente ricercato, troviamo nel *Trionfo della morte* dove il D'Annunzio, descrivendo le diverse fasi e le modulazioni del canto dei mietitori e delle spigolatrici, riprende, ampliandola, la pagina sopra citata della *Veglia funebre*, ma ponendo in particolare l'accento sul rapporto fra lavoro e canto. Il carattere di quest'ultimo grave e solenne viene infatti ad essere determinato dal tipo di lavoro cui si accompagna²⁸.

Nel *Trionfo della morte*, oltre al noto realismo freddo e distaccato con cui vengono descritti certi aspetti particolari della vita popolare abruzzese, troviamo le pagine dannunziane, senza dubbio, più belle, da un punto di vista letterario, fra quante ci parlano della gente d'Abruzzo e delle usanze che essa si tramanda. In queste pagine il poeta esprime anche il suo pensiero intorno alle tradizioni popolari alle quali attribuisce origine mitica, carattere ritualistico, valore sacro²⁹. Ed è molto interessante ai fini della presente ricerca ciò che egli dice a proposito del canto popolare in una di queste pagine. « Uomini e donne — scrive fra l'altro — esprimevano di continuo la loro anima col canto, accompagnavano col canto tutte le loro opere al chiuso e all'aperto, celebravano col canto la vita e la morte »³⁰.

Le poche righe ora riprodotte ci indicano quali fossero per il D'An-

²⁷ *Ivi*, pag. 185.

²⁸ Cfr. *Trionfo della morte*, cit., vol. II, pag. 420.

²⁹ *Ivi*, pp. 307-311.

³⁰ *Ivi*, pag. 310.

nunzio il valore, la funzione e il fine che egli attribuiva alla poesia popolare considerata in stretto rapporto con la vita del popolo, e, come aveva mostrato già in *Terra vergine*, nel romanzo mostra ancora più apertamente di considerare la poesia popolare espressione dei sentimenti dell'animo di chi canta, secondo una concezione che possiamo, senz'altro, chiamare di tipo romantico e che il D'Annunzio conservò per tutta la vita. Egli ribadisce, infatti, tale concetto in una pagina del *Libro segreto*, pubblicato pochi anni prima di morire, dove, a proposito della canzone popolare troviamo scritto: « La canzone popolare è quasi una rivelazione musicale del mondo. in ogni canzone popolare [vera, terrestre, nata di popolo] è una immagine di sogno che interpreta l'Apparenza. la melodia primordiale, che si manifesta nelle canzoni popolari ed è modulata in diversi modi dall'istinto del popolo, mi sembra la più profonda parola su l'Essenza del mondo »³¹.

Al formarsi nel D'Annunzio di questa concezione romantica della poesia popolare, non fu estranea, a mio avviso, l'influenza del Tommaseo, di cui egli ebbe tra le mani la celebre raccolta di *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci*. Da essa, com'è noto, il poeta copiò il motivo della rondine e la canzone di Smaragdi che incontriamo rispettivamente nel primo e nel terzo atto della *Francesca da Rimini*.

E qui cade opportuno ricordare che le conoscenze di poesia popolare non furono limitate nel D'Annunzio alla sola abruzzese. Egli conobbe il canto sardo e lo ammirò attraverso il suo cultore Gavino Gabriel che insieme al coro sardo fu dal poeta ospitato al Vittoriale³². Conobbe anche la villotta friulana che definì estrosamente: « breve come il dardo e come il fiore, breve come il bacio e come il morso, come il singhiozzo e come il sorriso » riportandone ne *Il compagno dagli occhi senza cigli* alcuni esempi, quali espressione dell'anima del Friuli³³. Nel romanzo *Il fuoco*, ambientato a Venezia, si trovano sparsi qua e là

³¹ *Angelo Cocles...* cit., pag. 73.

³² Sui rapporti D'Annunzio-Gabriel si può vedere: S. CAMBOSU, *Il canto sardo. Con cinque lettere di G. D'Annunzio*, in « *Mediterranea* », Cagliari, a. VII, 1933, n. 12-13, pp. 33-34. A. DALMAZZO, *D'Annunzio e Gavino Gabriel. I canti della Sardegna*, in « *Giornale d'Italia* », 25 ottobre 1934.

³³ Verona, Mondadori, 1931, pp. 230-232.

i versi di una nota canzone locale ³⁴. Mentre nella *Parisina*, a chiusura del primo atto, si legge il noto strambotto:

Sapete perché grido « guerra guerra »?
 Perché pace non trovo al mio languire:
 Sapete perché grido « serra serra »?
 Perché la porta non mi vuole aprire...

tolto di peso da una rarissima raccolta di *Strambotti del clarissimo poeta misser Pamphilo Sasso Modonese* che risale al Cinquecento e che il D'Annunzio molto probabilmente lesse nella ristampa di Severino Ferrari ³⁵.

Diversamente da quanto potrebbe a prima vista sembrare, non sono componimenti popolari, ma sono creazioni originali del D'Annunzio, su motivi e schemi metrici popolareggianti, due filastrocche che si leggono nella tragedia *La Gioconda* e nel romanzo *Forse che si forse che no*. Il tono popolareggiante è manifesto soprattutto in quella notissima e bellissima della *Gioconda* (Atto IV, sc. I) che, come una fiaba, comincia dolcemente:

Eravamo sette sorelle,
 ci specchiammo alle fontane
 eravamo tutte belle.

Ma anche nei versi iniziali della cantilena del romanzo:

O Lunella, mia Lunella
 oggi di che ti sovviene?
 che dai tu alla sorella
 che ti fa la cantilena? ^{35a}

c'è la reminiscenza di versi popolari e forse egli tenne sott'occhio, come avverte il Toschi, una canzoncina popolare toscana che dice:

Lunella, Lunella
 tanto chiara e tanto bella
 fammi sognar dormendo
 chi sposerò nel mondo ³⁶.

³⁴ Roma, Il Vittoriale degli Italiani, 1939, pp. 130-136.

³⁵ Cfr. G. VITALETTI, *Per la nostra poesia popolare*, cit., pag. 455.

^{35a} Roma, Il Vittoriale degli Italiani, 1942, pag. 171.

³⁶ P. TOSCHI, *Le tradizioni popolari nell'opera...* cit., pp. 259-260.

Un tono molto poco popolareggiante ha, invece, sia detto per inciso, un componimento che il D'Annunzio creò apposta per il popolo: *Il canto di festa di Calendimaggio* (Cantato nell'anno primo del nuovo secolo, 1900) il quale soltanto nel titolo richiama i canti popolari collegati a questa festa di tradizione pagana. In esso, infatti, il poeta esalta il primo maggio quale festa dei lavoratori, cioè riprende un motivo economico-sociale che aveva già svolto in alcune liriche di *Canto novo*, eliminate poi dalla edizione definitiva ³⁷.

Di tono popolareggiante e senza pretese letterarie sono cinque componimenti in versi, di cui tre sonetti, che il poeta compose in dialetto abruzzese fra i quali quelli notissimi sul parrozzo e sulla porchetta ³⁸.

Da quanto abbiamo ultimamente detto, appare chiaro che l'atteggiamento del D'Annunzio nei confronti della poesia popolare non fu soltanto di ricezione, ma fu anche d'ispirazione. L'opera che deve essere guardata sotto questo duplice profilo è la tragedia *La figlia di Iorio*, dove la simbiosi fra poesia popolare e poesia d'imitazione popolare si realizza in maniera perfetta grazie soprattutto al fatto che i testi popolari sono stati tradotti dal poeta in lingua. Pertanto ci fermeremo su di essa un po' più a lungo.

La figlia di Iorio rispecchia il gusto popolare e nella forma e nel contenuto. Nel contenuto perché, com'è noto, l'ambiente e i fatti della tragedia, pur nella trasfigurazione fantastica e poetica, sono schiettamente popolari e tradizionali; nella forma perché i proverbi, le similitudini, le metafore, gli scongiuri che insieme a cantilene, filastrocche, canti d'amore e religiosi s'intersecano e s'intrecciano nel linguaggio dei personaggi, sono tanto mirabilmente fusi e tanto sapientemente collegati ai versi originali del poeta da confondersi con essi. La stessa mescolanza di metri diversi del resto è di carattere schiettamente popolare ³⁹.

³⁷ Il canto si trova ne *Il libro ascetico della giovane Italia*, cit., pp. 369-374.

³⁸ Tutti i testi dialettali del D'Annunzio sono stati riuniti e pubblicati da E. GIAMMARCO, *Il vernacolo abruzzese...* cit., pp. 275-280.

³⁹ All'ispirazione popolare, secondo lo stesso D'Annunzio, la tragedia deve il suo valore di opera d'arte: « L'alto valore del drama 'La figlia di Iorio' — scrisse nel *Libro segreto* — consiste nel suo disegno melodico, nell'esser cantato come una schietta canzone popolare, nel contenere la rappresentazione musicale di un'antica gente » (*Angelo Cocles...* cit., pag. 73).

Anche questa volta il punto di riferimento per conoscere la provenienza dei canti introdotti nella tragedia è l'opera di Finamore non tanto il *Vocabolario* quanto una seconda raccolta di canti pubblicata nel 1886, dalla quale i testi furono presi, come vedremo, ora più ora meno alla lettera, e rielaborati o parafrasati secondo quanto esigeva l'aderenza al contesto e « sempre in funzione del pieno raggiungimento dell'espressione artistica »⁴⁰.

A questo punto non si può fare a meno di rilevare che, nelle citate note alla traduzione francese della tragedia, mentre si rimanda alle opere del De Nino, del Finamore, e di qualche altro studioso di tradizioni popolari per quasi tutto ciò che concerne usi, costumi e credenze di cui si parla nella tragedia o a cui s'ispirano le vicende in essa narrate, non si fa alcun cenno, invece, all'apporto dato dai canti al testo del dramma.

Se vogliamo comprendere qual'è l'entità di questo apporto è meglio seguire l'opera momento per momento. Fermiamoci all'atto primo, scena prima, dove Ornella, la più vivace delle sorelle di Aligi, nell'entusiasmo dei preparativi per le nozze del fratello, ripete più volte cantando:

Tutta di verde mi voglio vestire,
tutta di verde per Santo Giovanni,
ché in mezzo al verde mi venne a fedire...
Oili, oili, oilà.

Il noto canto trae le mosse da quello che dice:

Tutte de vénde me vojje vestire
Ggià cche dde vénde me n'ágge 'nnamurate⁴¹.

Poco più avanti la stessa Ornella recita la filastrocca:

Tonta e pitonta,
la pecora pel monte
il lupo per le piana
va cercando l'avellana,
l'avellana pistacchina:
questa sposa è mattutina,

⁴⁰ P. TOSCHI, *Le tradizioni popolari nell'opera...* cit., pag. 259.

⁴¹ G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. II, cit., pag. 123, n. 617.

mattutina come la talpa
che si leva all'alba all'alba
come il ghiro e il tasso cane.
Senti senti la campana!

Canto che sembrerebbe tutto popolare, invece lo è fino al sesto verso, gli ultimi quattro sono stati composti dal D'Annunzio con perfetta imitazione del tono popolare ⁴².

Poco oltre, nei versi dall'apparenza enigmatica che sempre Ornella rivolge alla cognata

Su, Vienda, chiara susina!
Che t'indugi? Scrivi al Sole
una lettera turchina
perché oggi non si colchi?

è da vedere il libero rifacimento dei due distici:

Ji' vuojje fa' 'na lèttera turchine:
Le mann'a lu mia 'mor'a la marine.

Ji' vuojje fa' 'na lètter' a a lu sole:
Ggiorna de fèste che nuon galésse maje ⁴³.

La seconda scena si apre con l'apparizione di Candia della Leonessa, madre di Aligi. A lei il D'Annunzio ha messo sulla bocca una cantilena che a prima vista sembra appartenere al patrimonio poetico popolare, invece è una sua creazione che dice:

Ah cicale, mie cicale,
una a furia di cantare
è scoppiata in cima al pioppo.
Or non cantano più i galli
a destar chi dorme troppo...

e via continuando.

⁴² Cfr. A. DE NINO, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. III: *Fiabe*, Firenze, Barbera, 1883, pag. 10, dove si trova a chiusura di una fiaba.

⁴³ G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. II, cit., pag. 55, nn. 248 e 249.

Anche Aligi, entrando, si rivolge alla madre ed alle sorelle per salutarle con versi d'imitazione popolare:

Laudato Gesù e Maria!
E voi, madre che mi déste
questa carne battezzata,
benedetta siate madre.
Benedette voi, sorelle,
fiore del sangue mio.

e conclude con uno scongiuro:

Per voi, per me, la croce mi faccio
in mezzo al viso dove non passi
il falso nemico né morto né vivo,
né fuoco, né fiamma,
né veleno, né fattura;
né malo sudore lo bagni né pianto.
Padre, Figliuolo e Spirito Santo!

Questo scongiuro è la traduzione rielaborata di un analogo componimento popolare abruzzese⁴⁴.

Sempre nella bocca di Aligi risuonano altri versi popolari:

Io mi colcai e Cristo mi sognai.
Cristo mi disse: « Non aver paura ».

nei quali è tradotta alla lettera un'altra preghiera della sera⁴⁵.

Nella terza scena, Favetta, altra sorella di Aligi, vedendo il fratello sempre più stranamente turbato, gli si rivolge con alcuni versi di una delle tante canzoni alla rovescia diffusissime in tutti i dialetti:

Tu la sai bene la canzon rovescia:
Il tuo pan tu l'hai messo nella fiasca
ed il tuo vino dentro la bisaccia⁴⁶.

⁴⁴ Patre nuostre, Filia Dée
Ggesù Criste nazzaréne;

Me facce la croce 'm mézz'a lu vise,
Addò' nen ge passe né muorte né vvive

Le falze nummiche, né ffoche, né ffiamme:

'N nome ddu Patre, dde Fijjiuol'e dde lu Spirete Sande. (*Ivi*, pag. 129).

⁴⁵ *Ivi*, pag. 126, n. 627.

⁴⁶ *Ivi*, pag. 121, n. 610.

Più avanti, ancora uno scongiuro, ripetuto da Ornella, del quale non ho trovato però alcun riscontro, motivo per cui, sebbene mostri le caratteristiche di un componimento popolare, possiamo forse attribuirlo alla fantasia del D'Annunzio: è rivolto a San Sisto ed è contro il malocchio ⁴⁷.

All'inizio della scena quarta, quando arrivano le donne con le ceste di grano sulla testa per rendere omaggio agli sposi e, secondo l'usanza, trovano l'ingresso precluso dalla fascia rossa, s'ingaggia fra esse, rappresentate dalla prima portatrice, Teodula di Cinzio, e le sorelle di Aligi, una tenzone rituale dal linguaggio convenzionale e metaforico, di cui non ho potuto trovare preciso riscontro, ma di evidente ispirazione popolare.

Con questa tenzone che è troppo lunga per essere qui riprodotta si conclude la rassegna dei canti popolari e popolareggianti nel primo atto della *Figlia di Iorio*. Nel secondo e nel terzo atto non troveremo del materiale che c'interessa la stessa ricchezza dell'atto primo. Tuttavia, Mila, all'inizio del secondo atto, ripete una cantilena che, per quanto non popolare, dato che non ne ho trovato il riscontro, è nondimeno di carattere popolareggiante. È indirizzata a Sant'Onofrio e sembra una preghiera-scongiuro, ma il significato è poco chiaro ⁴⁸.

Dobbiamo passare all'ultimo atto per ritrovare il tono popolareggiante del primo. Tuttavia, dopo i tristi avvenimenti del secondo atto, l'atmosfera è completamente diversa. Scomparse la vivacità e l'allegria

⁴⁷ San Sisto, San Sisto,
lo spirito tristo
e la mala morte,
di giorno e di notte,
tu caccia da questa
tu caccia da noi;
tu strappa e calpesta
ogni occhio che nuoce.
Qui faccio la croce.

⁴⁸ Ma stiè mutolo il patrono
ch' era di ceppo di noce,
sordo fue il legno santo,
Sant'Onofrio non rispose.
E disse allora la terza
(miserere di noi, Signore!)
e disse allora la bella:
« Ecco pronto lo mio cuore.

Se vuol sangue a medicina,
prendetelo dal cuor mio;
ma di questo ei non s'avveda,
ma di questo ei non s'addia ».
Sùbito il legno getta un ramo,
getta un ramo dalla bocca,
getta un ramo per ogni dito.
Sant'Onofrio è rinverdito!

che caratterizzano l'inizio della tragedia, per quanto siano già evidenti i segni delle future disgrazie, qui regna il dolore e la morte, e il linguaggio rispecchia la nuova tragica situazione.

Lazzaro giace morto sulla nuda terra come vuole la consuetudine per chi sia stato ucciso, e il figlio Aligi che si è macchiato di tale delitto sta per essere condannato ad una pena dolorosa e terribile. Le lamentatrici inginocchiate intorno al cadavere di Lazzaro intonano il lamento funebre che di quando in quando viene interrotto dall'intervento o di Candia o delle figlie o di altri. La prima è Candia, la quale, fuori di sé per il dolore, ripete i versi seguenti:

E d'una tela viense tanta trama
e d'una fonte viense tanto fiume
e d'una quercia viense tante rame
e d'una madre tante creature! (sc. II)

Questo canto traduce alla lettera, con le sole varianti di « quercia » per *mele*, di « madre » per *sasse* e di « creature » per *core dure*, un canto sentenzioso popolare ⁴⁹.

Ancora Candia, sempre più angosciata, dice:

È tanto tempo che non ho cantato
non so se la ritrovo l'aria mia.
Ma oggi è venardi e non si canta;
il Signore s'è messo in penitenza. (sc. II)

Come ha notato anche il Crocioni, i primi due versi sono l'inizio di un noto strambotto ⁵⁰, gli altri due sono identici ad un canto religioso che dice appunto:

E ogg'è vvenardi, e nne' sce cande;
Ggesù Criste s'è messe 'm benetènze ⁵¹.

La stessa Candia, disperata per l'imminente atroce condanna che attende il figlio, ripete nel suo dolore le medesime parole della Madonna

⁴⁹ G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. II, cit., pag. 112, n. 582.

⁵⁰ G. CROCIONI, *Problemi fondamentali...* cit., pag. 110.

⁵¹ G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. II, cit., pag. 154, n. 659.

e di Gesù che fanno parte di un canto della Passione, dal titolo *La grazione de la Madonne de lu ggiuveddi ssande*⁵²

Il core ho perso d'un dolce figliuolo,
 or'è trentatre giorni, e non lo trovo!
 L'hai tu veduto, l'hai tu riscontrato?
 — Io sul Monte Calvario l'ho lasciato,
 i' l'ho lasciato sul Monte distante,
 l'ho lasciato con lacrime e con sangue.
 Ecco e la Madre si mette in cammino,
 viene alla vista del suo dolce figlio.
 — O madre, madre, perché sei venuta?
 Tra la gente giudea non v'è salute.
 — Portato un braccio t'ho di pannolino
 per ricuoprirti il tuo corpo ferito.
 — Deh portato m'avessi un sorso d'acqua!
 — Figlio, non so né strada né fontana;
 ma, se la testa un poco puoi chinare,
 una goccia di latte io ti vo' dare;
 e, se latte non esce, tanto spremo
 che tutta la mia vita esce dal seno. (sc. II)

Da notare è anche il canto funebre delle lamentatrici intorno al cadavere di Lazzaro. La presenza di queste donne rispecchia, infatti, un'altra costumanza antichissima e diffusissima in tante regioni d'Italia. Come altrove, anche in Abruzzo il lamento era eseguito o dai parenti più intimi o da un gruppo di donne che si prestavano per denaro. Sono appunto queste donne che nella *Figlia di Iorio* esercitano la mesta funzione con nobiltà degna di un coro greco⁵³.

⁵² *Ivi*, pag. 141, n. 652. I brani della *Grazione* sono stati pubblicati a fronte dei versi dannunziani corrispondenti da P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze, Olschki, 1935, pp. 103-104. Nell'edizione francese si rimanda, forse per errore, al vol. IV degli *Usi e costumi abruzzesi* del DE NINO (Firenze, Barbera, 1887, pp. 117-122) dove troviamo del canto una versione alquanto diversa da quella del Finamore e parafrasata dal D'Annunzio.

⁵³ Data la notevole lunghezza, il lamento non può essere qui riprodotto. Di particolare va osservato che il verso *Ahi che troppo è gran dolore*, ripetuto dalle lamentatrici nella scena prima, appartiene — come ha fatto rilevare il CROCIONI, *Op. cit.*, pag. 113 — al lamento delle donne di Messina e, come lo strambotto della *Parisina*: *Sapete perché grido « guerra guerra? »*, è testimonianza del gusto dannunziano per la ricerca filologica.

Prima di tutto il loro lamento esprime il dolore e la costernazione per la tragica morte di Lazzaro. Poi esse rimproverano Aligi per la grave colpa di cui si è macchiato e gli ricordano l'infame condanna che gli sarà applicata. Accennano ai campi che senza Lazzaro rimarranno incolti e al gregge che senza Aligi resterà incustodito, ed infine commiserano Candia per la grave sciagura che si è abbattuta sulla sua casa e sulla sua famiglia.

Siffatto lamento funebre col quale si chiude il nostro spoglio dei canti popolari e popolareggianti nella *Figlia di Iorio*, pur essendo di tono letterariamente elevato, si deve considerare di ispirazione e di imitazione popolari, poiché è foggato sugli schemi tradizionali.

L'interesse del D'Annunzio per questa usanza si deve far risalire al 1889, anno in cui, trovandosi a San Vito Chietino, egli ebbe occasione di assistere al pianto funebre di una donna per la morte del figlio anegato. Fu talmente colpito dalla triste cerimonia che la descrisse all'amico Vincenzo Morello in una lettera stilisticamente molto ricercata, ma che ci dà la misura della dolorosa impressione riportata dal pianto della madre. « Ella ha *cantato* — scrisse all'amico — per più di un'ora sul cadavere, a due braccia dal mare. Ha *cantato*, musicalmente *cantato*. È una consuetudine del dolore nostrano. Non avevo mai ascoltato un brano di eloquenza lirica più possente. Tutto il mio essere trema ancora... »⁵⁴.

Il poeta rinarrò l'episodio arricchendolo di particolari di sua creazione nel *Trionfo della morte*, che aveva cominciato a scrivere a San Vito. È da notare soprattutto nella sua descrizione la forza drammatica con cui vengono sottolineati i gesti di dolore e di disperazione della misera madre davanti al cadavere della sua creatura, mentre essa intona il lamento ispirata dal dolore e dalla consuetudine⁵⁵.

A differenza della *Figlia di Iorio*, l'altra tragedia del D'Annunzio che pure contiene, per quanto in numero minore, figure ed elementi caratteristici e tradizionali, *La fiaccola sotto il moggio*, non presenta affatto componimenti di natura popolare. Non manca, tuttavia, qua e

⁵⁴ Cfr. V. MORELLO, *Gabriele D'Annunzio*, Roma, S.E.I., 1910, pag. 58.

⁵⁵ Cfr. *Trionfo della morte*, cit., vol. II, pp. 482-488.

là il tono popolareggiante come nei seguenti versi della scena prima dell'atto terzo:

Chiedeo lo morto all'asse dell'abete:
Non hanno miso figliema nel foco?
« Figlieta » fece l' asse « magna e beve;
s'è compro un busto de velluto novo ».

che dal Crocioni sono dati come genuinamente popolari senza presentare le prove ⁵⁶.

Siamo così giunti al termine della nostra indagine, dalla quale mi pare possa emergere soprattutto questo: che la fonte del D'Annunzio, per quanto riguarda i versi popolari abruzzesi da lui citati, non è tanto la tradizione orale, quanto i due volumi di canti del Finamore. Ed è chiaramente visibile, anche, che oltre alla sollecitazione del verismo c'è nel D'Annunzio una sollecitazione interna, intima, che lo spinge ad interessarsi al fenomeno del canto popolare in genere, come provano anche, a mio avviso, i canti di altre regioni d'Italia che, come abbiamo visto, compaiono in alcune sue opere.

Infine, l'atteggiamento del D'Annunzio nei confronti della poesia popolare, non fu soltanto di ricezione, ma fu anche di ispirazione. Egli, infatti, assimilò a tal punto forme, contenuti e schemi metrici popolari da comporre sui loro modelli, fra l'altro, tutti quei componimenti di letteratura minore di cui, come abbiamo visto per sommi capi, è intesuto magicamente e graziosamente il primo atto della *Figlia di Iorio*.

MARIA RACITI

⁵⁶ Cfr. G. CROCIONI, *Problemi fondamentali...* cit., pag. 145.

NOTE E DISCUSSIONI

A PROPOSITO DELL'EPISTOLA I, 4 DI ORAZIO

Poche epistole di Orazio sono state discusse quanto I, 4, perché molti sono i problemi interpretativi da essa posti. Fra questi il primo e il più importante è stato quello della identificazione di Albio con Tibullo, che oggi appare superato¹. Quanto, poi, alla soluzione degli altri, mentre quasi tutte le ipotesi possibili sono state fatte, resta però ancora spazio per altri tentativi: per esempio la struttura dell'epistola non è stata finora valutata nel suo giusto peso, e, per quello che mi risulta, nemmeno analizzata nei particolari. Di solito è trascurata, anche se recentemente è stata largamente sopravvalutata dal Becker², il quale ha sostenuto la tesi, che, essendo la nostra una epistola letteraria, non bisogna analizzarne i particolari in relazione al destinatario, poichè questi non sarebbe altro che uno spunto o un pretesto per una divagazione moraleggiante (tanto meno poi in rapporto a una particolare Stimmung). Egli si basa sulla somiglianza della *Aufbau* di I, 4 con I, 3 (a Floro), e sulla parte centrale di I, 4 senza la quale « wäre das Ganze Mitteilung und Erkundigung ». Quindi sopravvalutando la *Aufbau*, ma senza nemmeno analizzarla puntualmente, trascura il destinatario e la situazione. E' vero che le due epi-

¹ Fra i negatori vedi soprattutto POSTGATE, il quale in un articolo *Albius and Tibullus* in *AJPh* 1912, pag. 450 e segg. polemizzò con ULLMAN; questi sulla stessa rivista e nello stesso anno (*Horace and Tibullus*, I. *Carm.* I, 33 and *Epist.* I, 4, a pag. 149 e segg.) aveva sostenuto che Albio è Tibullo e rispose poi alle obiezioni di Postgate ancora sulla stessa rivista nello stesso anno (*Rejoinder to Mr. Postgate* a pag. 456 e segg.). Ebbene, lo stesso POSTGATE (*art. cit.* pag. 453) ammette che « though the Albius of the ode is not Tibullus, the Albius of the Epistle (I, 4) may be », e ciò per le maggiori difficoltà sollevate nell'ode dalla presenza della tanto discussa Glycera.

² *Das Spätwerk des Horaz*, Göttingen, 1963 pag. 41.

stole sono impostate su un certo tipo di struttura³ che, a mio avviso, si articola in tre motivi fondamentali (l'informazione, il complimento — che coincide con la parte centrale, cui accenna Becker — e il consiglio o meglio la *parenese filosofica*), ma al di là di questa somiglianza si riscontrano molti elementi caratterizzanti, che derivano proprio dalla situazione del destinatario. Perciò l'epistola può e deve essere analizzata in maniera particolareggiata nella sua struttura tripartita, per vedere se questa può portare qualche cosa di nuovo nella interpretazione generale e particolare dell'epistola stessa.

Il motivo fondamentale che condiziona gli altri due, e in questo concordo col Becker, è l'ultimo e cioè l'invito alla filosofia epicurea. Il Courbaud⁴, che, come è noto, ha sostenuto, non senza trovare contrasti, la tesi di una conversione di Orazio allo stoicismo nelle epistole, ha trovato strano l'invito alla bassa sensualità, e ha pensato che Orazio abbia voluto far ridere Tibullo, e, per consolarlo della sua afflizione, abbia esagerato a bella posta e addirittura finto. Ebbene, che Orazio abbia finto è piuttosto azzardato, che abbia esagerato per uno scopo è possibile; è poi sicuro che, se ha esagerato, ciò è dovuto alla « *aegritudo* » dell'amico.

Questa costituisce la causa sicura da cui muove tutta l'epistola.

Senza di essa infatti sarebbe del tutto incomprensibile il verso 12, che costituisce il nodo interpretativo di tutta l'epistola e che, come vedremo, strutturalmente si ricollega coi versi 3-5 perchè ha in comune con essi il motivo della *Stimmung*, la quale, però, in questi ultimi versi si articola come informazione.

In questo verso la parola più difficile da interpretare è *curam*: essa può essere messa in relazione con *curantem*⁵ del verso 5, che ha un va-

³ LA PENNA, *Orazio e la morale mondana europea in Orazio, tutte le opere*, Firenze 1968, pagg. CLIII e CLIV, trovando maggior compattezza nelle epistole rispetto ai sermones, individua in quelle alcuni tipi di struttura (non però la struttura riconoscibile in I,4 e I,3). Inoltre sottolinea il peso che ha « il destinatario nella situazione e nello svolgimento » (pag. CXLVII).

⁴ *Horace, sa vie et sa pensée à l'époque des Epîtres*, Paris 1914 pagg. 80-89.

⁵ Debbo ad un suggerimento del prof. Mario Mazza questo accostamento. ULLMAN (art. cit. pag. 158) considera stranamente *spem curamque pleasant feelings* — in opposizione alla seconda coppia *unpleasant* — e interpreta *curam* come *love*, secondo il linguaggio degli elegiaci e di Orazio. Per quello che riguarda Orazio almeno, l'affermazione è molto discutibile; vedi nota 7.

lore tecnico-filosofico come in Ep. I, 1, 11⁶. D'altra parte cura è fondamentalmente aegrimonia⁷, e quindi a me pare che, mentre *curantem* ha una connotazione essenzialmente tecnico-filosofica, dovuta al suo oggetto (*quidquid dignum sapiente bonoque est*) e una *sfumatura psicologica* secondaria appoggiata a *tacitum ... reptare*, « *curam* », allineata con *spem*, *timores et iras*, ha una connotazione essenzialmente psicologica e, solo in via subordinata, una eco filosofica nel senso di affannosa, irrequieta ricerca morale. Comunque, le due parole *curam* e *curantem* costituiscono la base della *Stimmung* del destinatario, in funzione della quale si sviluppa tutta l'epistola. Nel caso di Tibullo la causa più probabile è il tradimento di una donna. Tutto il verso si potrebbe quindi spiegare così: la speranza di raggiungere la serenità alimenta l'affannosa ricerca di un rimedio (evidentemente filosofico, data la connessione col verso 5 e la natura filosofica della *parenesi* finale); ma questa ricerca non sortisce il risultato voluto, per cui l'insicurezza, anziché scomparire si accresce fino ad arrivare alla disordinata ribellione (*iras*). Dal momento che a questa ricerca viene contrapposta la saggezza epicurea, si intravede già a quale filosofia si alluda nel verso 5: deve trattarsi della ricerca stoica sul superamento della *aegritudo*; questo si realizza per mezzo dei sillogismi o soriti sulla inconciliabilità fra *aegritudo* e *sapientia*, sviluppati tra l'altro nel III libro delle *Tusculanae* di Cicerone⁸.

Ma adesso ci interessa la *parenesi* oraziana, chiaramente epicurea. Dapprima c'è il postulato teorico che può indurre al *carpe diem* (vv. 13 e 14), ma, sentendone l'insufficienza, Orazio passa ad un invito a visitarlo, che è nello stesso tempo un precetto, o rimedio pratico alla *aegritudo* (a *malis ad bona*)⁹; anzi, probabilmente, è soltanto un precetto e non *Mitteilung*, cioè un invito generico a dimenticare insieme con amici allegri e senza problemi, abbandonando la solitudine. Negli ultimi due versi, dunque, è solo in via subordinata che Orazio ironizza su sé stesso, adottando la definizione dispregiativa di Cicerone¹⁰. L'ironia su sé stesso

⁶ *Quid verum atque decens, curo et rogo...* Vedi in proposito ULLMANN, *art. cit.* pag. 156 nota 2; e PANTZERHELM THOMAS, *De quarta primi epistularum libri epistula interpretanda* in « *Eranos* » 1936 pag. 41.

⁷ Dominicus BO, *Lexicon Horatianum*, Hildesheim 1965, s. v. *cura*.

⁸ Cic. *Tusc. disp.*, par. 14-15 e 18-21.

⁹ Cic. *Tusc. disp.*, par. 76 (*sunt qui abducant a malis ad bona, ut Epicurus*).

¹⁰ Cic. *In Pisonem* par. 37 (*Epicure noster hara producte, non ex schola*).

è strumentale perchè conferisce maggior carica di confidenza alla consolatio, che è la cosa essenziale.

Veramente non si può escludere anche una velata polemica contro l'attivismo politico e culturale di Cicerone, che mostrava di non condividere il rimedio epicureo della aegritudo¹¹.

Ci si deve chiedere adesso se il resto dell'epistola conferma questa impostazione. Procediamo adesso dall'inizio.

Il primo verso ha un carattere diversivo¹², o si inserisce in maniera organica nella struttura? Esso rientra senz'altro nel motivo del complimento, ma non ha un valore puramente esornativo. Intanto si riferisce ad una situazione diversa dalla attuale, in quanto è contrapposto al *nunc* del verso successivo, e quindi, conoscendo la situazione attuale, possiamo ricercare una più precisa determinazione del complimento nel verso 1: insieme con l'affetto che lega i due, rileviamo anche una sfumatura di rimprovero da parte di Orazio perchè ora l'amico non si mostra equilibrato ed arguto come quando è stata critico benevolo dei *Sermones*, genere più di ogni altro moraleggiante e giocoso insieme. Inoltre, su questa base si può facilmente spiegare perchè si faccia cenno ai *Sermones* e non ad altre successive opere di Orazio, senza nel contempo dovere anticipare di molto la data dell'epistola¹³.

Col verso 2 entriamo nella sfera della Stimmung di Tibullo non approvata da Orazio. Ma prima occorre accennare ad un altro aspetto della situazione. La *regio Pedana*, oltre che essere cercata da Tibullo per la sua tranquillità, poteva giovare con le sue *silvas salubres* anche alle condizioni di salute?¹⁴

Ciò non sarebbe strano poichè la grave depressione psichica potè incidere negativamente sullo stato di salute di Tibullo. A patto però che

¹¹ Vedi N. MARINONE, *Per l'interpretazione di Tusc. I. III par. 76* in « Quaderni Urbinati » 1967, fasc. 3 pag. 84.

¹² LA PENNA, *op. cit.* pag. 154.

¹³ Senza entrare nella questione controversa della data, propendo per la datazione bassa, perchè Tibullo appare qui nella parabola discendente.

¹⁴ Hanno ragione PANTZERHIELM THOMAS (*art. cit.*, pag. 41) di considerare arbitraria l'interpretazione di Porfirione (*silvas* = *libros philosophoumenos*) e POSTGATE (*art. cit.*, pag. 453) di criticare Ullman, quando questo dice che *salubres* non ha niente a che fare con *physical health*. (*art. cit.*, pag. 157).

non si consideri il malessere fisico come l'unico o il più importante motivo del ritiro pedano ¹⁵.

Entriamo dunque concretamente, col verso 3, nel tema della informazione, che, trattandosi di una epistola letteraria, non è vera e propria Erkundigung (e in questo ha ragione Becker), ma un mezzo per delineare la Stimmung del destinatario. La prima manifestazione di essa è, nel caso di un poeta, *scribere*; e questa attività è indicata con un paragone (quod Cassi Parmensis opuscula vincat). Le ipotesi fatte per spiegare questo paragone sono varie. Si è pensato che Orazio abbia voluto far ridere l'amico con un paragone ridicolo, interpretando opuscula come tragedie ¹⁶. Altri hanno pensato a una gara poetica e inteso opuscula come elegie ¹⁷; altri poi ipotizzano che si alluda a pamphlets politici ¹⁸. Dato che le testimonianze degli scolii, su cui ci si basa sono piuttosto dubbie ¹⁹, mi pare molto utile metodologicamente la prudenza del Fränkel, il quale sostiene essere « not intelligible to us », come invece era per i contemporanei, la allusione a un particolare genere letterario ²⁰. Certo sarebbe interessante poter determinare questo genere, ma, data la difficoltà, è già tanto se possiamo accertare genericamente il carattere, il tono, lo stile (non però in senso formale soltanto) di quella produzione. Ciò è abbastanza facile ed è del resto quel che più importa, almeno dal nostro punto di vista. Quale

¹⁵ Dovuto alla tisi, secondo DELLA CORTE, *Tibullo e l'Egitto*, in « Maia » 1966, pag. 334. Questa tesi non è conciliabile con valetudo al v. 10.

¹⁶ COURBAUD, *op. cit.*, pag. 87; ULLMAN, *art. cit.*, pag. 158 e 159; E. FRÄNKEL, *Horace*, Oxford 1957, pag. 323; CARTAULT, *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, Paris 1909, pag. 26.

¹⁷ SKUTSCH in R. E., voce Cassius Parmensis.

¹⁸ ROSTAGNI, *Letteratura Latina*, Torino 1955, vol. II, pag. 138.

¹⁹ Si tende da alcuni a ridare fiducia agli antichi testimoni. Vedi, per quanto riguarda Porfirione (fonte principale per le tragedie), GIARDINA, *Orazio e Properzio* in « R.F.I.C. » 1965, pag. 39 e segg., il quale spinge la sua rivalutazione della fonte fino a riproporre l'identificazione di Cassio Parmense con Cassio Etrusco (di *Serm. I*, 10, 61-62) già proposta da ULLMAN (*art. cit.*, IV: *Cassius Parmensis and Cassius Etruscus*, pag. 164) che non è molto probabile e quindi non utile alla presente ricostruzione; e, per quanto riguarda lo Pseudo Acrone, BARDON (*La littérature latine inconnue*, Paris 1952, vol. I, pag. 327) il quale ritiene scetticismo eccessivo negare valore alla notizia, secondo cui C. P. scrisse elegie ed epigrammi, perchè se un autoschediasmo è possibile per le elegie, non si spiega per gli epigrammi.

²⁰ *Op. cit.*, pag. 223. E' strano però che dopo tanto scetticismo affermi più oltre, pag. 326: « the epistle is self-contained: it tells the reader... all that he needs to know... Provited, that is, that the reader is emunctae naris... ».

che possa essere il genere letterario, in esso doveva mostrarsi l'indole di Cassio, che noi possiamo senz'altro ricavare dalle notizie sulla sua vita.

La sua vicenda politica fu abbastanza tumultuosa: fu tra i cesaricidi, si schierò dopo Filippi con Sesto Pompeo, passò poi ad Antonio e dopo Azio fu fatto eliminare da Augusto che era stato attaccato da lui con libelli offensivi ²¹. Da ciò si può ipotizzare un temperamento passionale, impulsivo, battagliero e con esso non contrastano le notizie, per quanto piuttosto dubbie, sulla sua produzione letteraria, quale che ne fosse il genere: tragedie, pamphlets politici, epigrammi od elegie. Poichè quindi non è affatto difficile supporre un tono acceso e patetico nell'opera di Cassio, le parole di Orazio sembrano indicare una deviazione di Tibullo verso una poesia troppo violenta e patetica.

Potrebbe trattarsi di *invektivae*, che, anche se non abbiamo notizie in proposito, potrebbero essere andate perdute o essere state ripudiate dal poeta stesso; ma resta ancora come più probabile la interpretazione corrente (elegia), poichè, se si affacciano molti dubbi nell'interpretare opuscula, non ci sono validi motivi per mettere in discussione l'interpretazione di quod come elegia (stavolta però eccessivamente carica di pathos). Se, oltre a ciò, si debba ricavare dal verso una presa di posizione di Orazio contro la produzione elegiaca di Tibullo o contro l'elegia come genere, è ipotesi che va vista in connessione con la interpretazione di *Carm.* I, 33 e col più vasto problema dei rapporti di Orazio con gli elegiaci. Su questo problema i pareri sono contrastanti ²². Io propendo a credere che Orazio non apprezzasse l'elegia, soprattutto perché genere eccessivamente sentimentale. Questo, in ogni caso, non influirebbe sulla valutazione dei rapporti fra Orazio e Tibullo che furono sicuramente affettuosi. E d'altro canto, anche a negare questa possibile polemica, non cambia la sostanza della presente ricostruzione, essendo il reproof puramente occasionale. Passando alla seconda domanda, ci si deve chiedere in primo luogo se è sullo stesso piano, strutturalmente, della prima, cioè se continui il tema della *Stimmung* tibulliana o se in essa ci sia già il passaggio (piuttosto difficile da avvertire in ogni caso) alla *parenese*. Ullman e Becker infatti hanno

²¹ SVET., *Aug.* 4.

²² Contrario alla polemica fra Orazio e gli elegiaci GIARDINA, *art. cit.* Favorevole OTIS, *Horace and the elegists* in « TAPhA » 1945 pagg. 177 e segg., il quale accentuando l'aspetto politico della polemica, considera la citazione di Cassio Parmense come « unmistakable but friendly reproof » (cosa su cui possiamo essere d'accordo) per « ...reactionary poems » (ipotesi discutibile), (pagg. 188).

notato ²³, e giustamente, che il poeta ha posto l'accento sulla seconda domanda e sono arrivati alla conclusione, non accettabile, che in essa sia già contenuto l'invito alla filosofia. Confesso che, partendo dalla constatazione che Tibullo non fu filosofo (non possiamo infatti seguire in ciò gli scolasti) ²⁴ e Orazio sembra sforzarsi di convincerlo, l'ipotesi mi si era prospettata, ma si oppongono difficoltà insormontabili di ordine grammaticale, strutturale, filosofico. In primo luogo *an* è una semplice disgiuntiva di interrogativa doppia ²⁵ e non possiamo considerarla carica del valore di *nonne* (o non piuttosto) come quando non è disgiuntiva, ma segue ad una proposizione non interrogativa. In *Ep.* I, 3, nell'ambito di una struttura simile, questo uso puramente disgiuntivo di *an* ricorre ben tre volte (w. 5, 6, 14), e le domande sono sullo stesso piano logico oltre che grammaticale. In secondo luogo se al verso 5 iniziasse indirettamente la parenesi, verrebbe a mancare la funzionalità del motivo del complimento. Esso infatti sarebbe in larga misura, se non una stonatura, per lo meno una zeppa ²⁶. Ma la difficoltà più grossa è sul piano filosofico. Se infatti si accettasse questo passaggio, la filosofia del verso 5 dovrebbe potersi identificare con l'epicureismo, dato che i precetti finali sono senz'altro epicurei. Naturalmente una simile ipotesi non è stata mai fatta ²⁷, e non tanto perchè ciò sia a priori impossibile, ma perchè è impossibile nel caso di Orazio. Infatti da chi ha approfondito l'esame dell'epistola dal punto di vista filosofico, e cioè

²³ ULLMAN *art. cit.* pag. 156: « the true explanation (dei versi 4 e 5) is that Horace is here tactfully hinting to Tibullus that philosophy is his only cure ». BECKER, *op. cit.*, pag. 41.

²⁴ Vedi sopra nota 14 su Porfirione.

²⁵ Vedi *Lex. Hor.* citato, voce *an*.

²⁶ Laddove FRÄNKEL interpreta: « From the assumption that Tibullus may now be devoting himself to philosophical meditations, Horace does not pass on straight to the lesson, *inter spem...* (12 ff.), which Tibullus should derive from such meditations »; e si allinea con Becker e Ullman nel considerare i versi 4 e 5 come la positiva premessa della parenesi finale, (vedi sopra nota 23). Quando poi continua: « Interrupting apparently the course of his thought, he holds... a mirror up... », mostra senza volerlo che il complimento diventa in larga misura superfluo se Tibullo appare al verso 5 dedito utilmente alla filosofia. Veramente tutta l'interpretazione di *Ep.* I, 4 data da Fränkel ci presenta Orazio dotato di un *savoir faire* forse eccessivo.

²⁷ E' significativo che chi considera i versi 4 e 5 rientranti nella parenesi (Ullman, Fränkel, Becker) non ha approfondito l'esame dell'epistola dal punto di vista filosofico e quindi tace sul valore filosofico dei versi 5 e 13-16.

Pascal ²⁸ e Pantzerhielm Thomas ²⁹, giustamente è stata individuata al verso 5, con riscontri oraziani inequivocabili, la filosofia stoica, come era già stato accennato in principio. A prescindere dalla parola *sapiens* ³⁰, i confronti più significativi riguardano la coppia *sapiente bonoque*. Però dei tre casi in cui essa ricorre oltre qui, e cioè *Ep.* I, 7, 22; I, 16, 20 e 73, solo gli ultimi due sono significativi, in quanto hanno una connotazione filosofica, come ha giustamente visto Pantzerhielm Thomas (art. cit. pag. 41). Dobbiamo d'altra parte osservare che mentre in I, 4 la valutazione del poeta è negativa, in I, 16 il *sapiens bonusque* è il solo beato (v. 20), è il solo uomo libero che non teme coartazione, come Dionisio davanti a Penteo (v. 73), e quindi ha un valore positivo indicando il vero portatore della virtù in opposizione al falso galantuomo. E' chiaro che le sfumature diverse dipendono dal contesto e dalla libertà di Orazio di fronte agli schemi filosofici; inoltre occorre notare che i due termini edonismo e austerità, opposti a vista d'occhio, sono d'altra parte i contrari di due termini che per Orazio sono sempre negativi e cioè rispettivamente *aegritudo* ed *ipocrisia*. Vediamo ancora la cosa da un altro punto di vista. Premesso che Tibullo non si dedicò regolarmente alla filosofia, cerchiamo di vedere se in via puramente occasionale e non senza velleitarietà, si accostò allo stoicismo. Egli, come esponente della società augustea, ha accettato ormai il principato per la pace, e non avendo interessi materiali, aveva due strade avanti a sé: un edonismo disimpegnato o qualcosa di più serio, per esempio un *foedus* con una domina: è quest'ultimo il caso di Tibullo ³¹, Properzio; i precedenti sono costituiti da Catullo, Gallo e altri *poetae novi* (Calvo, per es.). Ma quando la donna rompe il *foedus* e non si adegua all'immagine che il poeta si è creata di lei, la frustrazione che ne consegue si risolve in *ira*, ma non solo contro la donna che appare vile, bensì contro se stesso, per avere investito male il proprio capitale sentimentale. Ecco che l'impegno morale si risolve in *ira* e velleitaria ricerca di un tra-

²⁸ *Orazio e Tibullo*, in « *Atheneum* » 1918 pagg. 237 e segg. Vi è raccolto tra l'altro il materiale di confronto (pag. 240); ma non posso seguire il Pascal quando considera ironiche le domande. Esse sono semmai retoriche.

²⁹ *Art. cit.*, vedi nota 6.

³⁰ Essa ricorre specialmente in *Serm.* I, 3 (versi 124, 127, 128, 132), dove vengono presi di mira i paradossi stoici.

³¹ ALFONSI, *Albio Tibullo e gli autori del Corpus Tibullianum*, Milano 1946, pagg. 18 e 19; non si pensa più che gli amori degli elegiaci fossero fittizi come voleva Jacoby (ad es. in « *Rh. Museum* », 1910 pag. 68).

guardo troppo alto, per nostalgia di un ideale tramontato di virtù. Per l'interpretazione del verso 6 occorre partire dalla sua collocazione strutturale, poichè stavolta non vi è alcun legame esplicito (per esempio infatti o eppure). Naturalmente chi sostiene che la parenesi sia già impostata al verso 5, pensa che il legame debba essere « infatti » (Becker, Fränkel, Ullman)³². Ma se è vero che il verso 5, anzichè la parenesi, contiene *reproof* per una certa *Stimmung*, essendo viceversa sicuro il complimento al verso 6, sebbene con dei limiti che vedremo tra poco, il legame deve essere « eppure ». Le ragioni strutturali sono confermate dal risalto che ha il *non* al principio del verso, ad indicare un mutamento di prospettiva, e dal tempo passato del verbo, che denota una situazione diversa dall'attuale. Fränkel che non ha visto il rimprovero nei versi 4 e 5 ma ha visto con sicurezza il complimento nel verso 6, si è sforzato di dimostrare che *eras* è uguale ad *es*, considerandolo « borrowing from Greek syntax »: ma deve ammettere che altrimenti « the grammar books are silent on this use of imperfect »³³. Invece *eras* si riferisce al passato (e non occorre documentarlo), e se è così ci riporta alla situazione del verso 1, poichè come questo ultimo il verso 6 è in opposizione a *nunc*. Sicchè se, come è ovvio, « carattere equilibrato » è il significato esatto di *pectus*, sul quale torneremo, appare evidente che i versi 1 e 6 presentano una delle due dimensioni del complimento, cioè quello attenuato e mescolato al rimprovero, e proiettato in una situazione diversa dall'attuale. L'altra dimensione in quanto serve a preparare la parenesi epicurea, presenta da un lato i presupposti di essa (*formam, divitias, gratia, fama, valetudo, mundus victus*) e cioè i beni di fortuna che rendono più facile l'accettazione del precetto epicureo, e dall'altro le qualità morali (*artem fruendi, sapere et fari posse*) che sono contrapposte alla deviazione letteraria e filosofica e che costituiscono quella base di equilibrio, attualmente un po' incrinata, ma non di-

³² Vedilo esplicito, per quanto fra parentesi in ULLMANN *art. cit.* pag. 157: « ... (for) you did not use to be a mere body... ».

³³ Il complimento del verso 6 pare a FRÄNKEL (*op. cit.*, pag. 324) un semplice adattamento (con l'aggiunta di *sine*) della invettiva di Odisseo ad Antinoo in ρ 454 (... οὐκ ἄρα σοί γ' ἐπὶ εἶδεϊ καὶ φρένες ἦσαν) adattamento che si spingerebbe fino al calco dell'imperfetto (*op. cit.* pag. 324 nota 3). A me pare che in questa epistola, il cui tono è semplice e colloquiale, non privo di note affettive, e perfino un po' crudo, (si vedano il plautino *crumina*, il non aulico *reptare*, il diminutivo *nutricula*, e infine il *nitidum porcum*), la citazione quasi per intero di un verso omerico è fuori tono. Nelle opere non liriche (*Sermones, Epistulae*), Orazio usa gli epicismi con un valore scopertamente ironico, che qui sarebbe strano.

strutta che protegge dalle esagerazioni. Quindi « *sapere* »³⁴, lungi dall'identificarsi con la filosofia del verso 5, indica il normale buon senso, sia poiché fra gli auguri della *nutricula*, la sapienza filosofica sarebbe una stonatura, perché vi è opposizione strutturale rientrando la filosofia del sapiens nel rimprovero e il sapere nel complimento, e infine perché mentre sapiens ha assunto una specifica connotazione filosofica, sapere è termine senz'altro generico. Vi è dunque qui, fra sapiens e sapere quel salto semantico, che non c'è fra curantem e curam. L'errore in cui è facile incorrere connettendo con « infatti » il verso 6 col verso 5 e intendendo pectus in senso stoico, si evidenzia anche nella interpretazione, tutta particolare, di Pantzerhielm Thomas. Egli interpreta infatti: « Horatius amicum monet ne conscientia sese angi sinat, quasi corpori magis quam animo, parti quae hominibus cum beluis magis quam quae cum deis communis sit, indulserit »³⁵. Insomma contro le suggestioni stoiche e la crisi della coscienza morale Orazio direbbe: « noli rigidis illis virtutis satellitibus credere; quibus fruebaris forma et divitiis, et deorum dona sunt »³⁶. Cioè per convincere Tibullo all'epicureismo, invocherebbe addirittura la provvidenza. Più in là viene considerata una ironica frecciata contro gli stoici la citazione di *nutricula*, che viceversa costituisce lo spunto più affettuoso di tutta l'epistola. L'illustre studioso è stato portato a queste estreme conseguenze e dal legame istituito fra i versi 5 e 6 (infatti) e dalla identificazione di pectus con la sede del λόγος stoico. Ne deriva una interpretazione strana della personalità di Tibullo e perfino una certa contraddizione di questa interpretazione stessa con la parenesi epicurea. Da un lato infatti sembra strana questa cattiva coscienza della sensualità in Tibullo, quasi fosse un puritano. Dall'altro se veramente Tibullo è turbato dal rimorso della sua sensualità e dal cattivo uso della ricchezza, Orazio cadrebbe in un eccesso di cinismo, inadatto alla personalità di Tibullo, consigliandogli il piacere. Avremmo una consolatoria contro gli abusi sensuali che invita agli stessi abusi.

³⁴ L'ideale del *sapere* non era estraneo a Tibullo, cfr. III, 19, 8 e 9: qui sapit in tacito gaudet ipse sinu. Sic. ego secretis possum bene vivere silvis. Questa elegia è sicuramente tibulliana, (vedi LENZ, *Ein Liebesgedicht Tibullus*, in « SIFC » 1932 pagg. 125 e segg.), anzi ALFONSI *op. cit.* pag. 23, pensa addirittura che Orazio abbia riecheggiato questi versi tibulliani rispettivamente nei versi 9 (sapere et fari possit...) e 4 (an tacitum inter silvas reptare salubres).

³⁵ *Art. cit.*, pag. 42.

³⁶ *Art. cit.*, pag. 43.

Invece, in rapporto alla depressione per essere stato abbandonato acquista piena funzionalità l'invito a distrarsi (con altre donne probabilmente). Ma a prescindere da queste ragioni attinenti alla struttura generale dell'epistola, lo spoglio dei luoghi oraziani in cui ricorre *pectus*, in senso traslato ovviamente, mostra che esso non indica mai la sede del λόγος stoico. Una sola volta indica memoria accompagnato per altro dall'attributo *memor*³⁷, ma non basta. Quasi sempre è *animus*, *cor*, come sede delle emozioni. Però vi sono due angolature e sfumature fondamentali e diverse, dal punto di vista oraziano. Come portatore, quasi passivo³⁸, delle passioni può avere una sfumatura dispregiativa, più o meno esplicita. Come compensatore degli squilibri emotivi ha un valore positivo, reso esplicito dall'attributo *forte*³⁹ e *bene praeparatum*⁴⁰. A questa seconda accezione, puramente etica, di *pectus* (carattere virile), si avvicina la nostra già accennata: carattere equilibrato. Questa prerogativa non doveva mancare a Tibullo se aveva saputo procurarsi *gratia* e fama. D'altra parte Tibullo poteva con relativa facilità cadere in crisi, specie nei rapporti con l'altro sesso, e ciò forse spiega perché Orazio, anziché rafforzare il concetto, lo ha ottenuto con una litote (*non sine*). In ogni modo se ne deve concludere che *pectus* non ha niente a che fare con lo stoicismo⁴¹ ma rientra nel motivo del complimento e nella linea di valori, in cui è collocato *sapere*. Questo allineamento dà alla cosiddetta filosofia oraziana maggior concretezza delle teorie che la schematizzano. Orazio è libero dagli schemi, e se talvolta esagera o prende posizione

³⁷ Nel *lex. Hor.*, s.v. *pectus*, nella rubrica in cui figurano *ingenium* e *mens* sono riportati il *memori pectore* di Serm. II, 4, 90, che corrisponde a *mens* e il *pectore* della nostra epistola, che viene dunque inteso come *ingenium*. Quest'ultimo è valore medio e può ammettersi avvertendo che qui assume una sfumatura positiva. Forse meglio « prudenza » (vedi Forcellini, voce *pectus*, 5).

³⁸ *Ep.* I, I, 33 (fermet avaritia miseroque cupidine pectus). *Ep.* II, I, 211 (... meum qui pectus inaniter angit,/irritat, mulcet, falsis terroribus implet). *Ep.* II, 2, 206 (... caret tibi pectus inani/ambitione? caret mortis formidine et ira?).

³⁹ *Epd.* I, 13-14 (... usque ad ultimum sinum/forti sequemur pectore) Serm. II, 2, 136 (fortiaque adversis opponite pectora rebus).

⁴⁰ *Carm.* II, 10, 13-15 (sperat infestis, metuit secundis/alteram sortem bene praeparatum/pectus).

⁴¹ Piuttosto *pectus* in coppia con *corpus* potrebbe essere sotto la suggestione di una coppia come εἶδος-σώμα, che si ritrova nel verso omerico citato da FRÄNKEL, (vedi nota 33), ma oltre all'asse diacronica bisognerebbe ancor più esaminare *pectus* e simili (per es. *Sinus*; vedi nota 34) nell'ambito della cultura augustea, al di fuori però del campo strettamente filosofico.

troppo netta, ciò non scaturisce da una ben radicata convinzione filosofica, ma serve solo a correggere esagerazioni più gravi ⁴². In questo senso rimane valida la conclusione di Pantzerhielm Thomas circa il movente dell'epistola I, 4 in rapporto a I, 3: « Amico minori metuit ne meditationibus (aggiungerei stoiche) obnoxius atque servus fiat, ne ei per philosophiam (aggiungerei stoica) animi tranquillitas dematur potius quam addatur ». Contro Floro ...metuit ne philophia neglecta vanarumque rerum nimia cura habita ipse sibi noceat » ⁴³.

Esaurita l'analisi puntuale dell'epistola non resta che tirare le somme. L'analisi della struttura e il riconoscimento della preminenza in essa della parenesi filosofica ha permesso di fare ipotesi nuove e specialmente di illuminare il rapporto di opposizione fra i versi 5 e 6 e la funzionalità del motivo del complimento sviluppato in rapporto, da un lato, al motivo della informazione, e, dall'altro, in rapporto alla parenesi.

SCHEMA STRUTTURALE

- Verso 1: complimento-rimprovero riferito al passato;
- » 2: introduzione geografica nella Stimmung di Tibullo;
- » 3: manifestazione letteraria della Stimmung in forma interrogativa;
- » 4: ambiente-sfondo per la manifestazione filosofica della Stimmung;
- » 5: manifestazione filosofica della Stimmung in forma interrogativa;
- » 6: Complimento-rimprovero riferito al passato;
- » 6-7: complimento come sintesi delle chances di Tibullo;
- » 8-9: complimento basato sulle qualità umane di Tibullo;
- » 10-11: complimento basato sui beni di fortuna;
- » 12: ripresa ed esplicazione in forma affermativa della Stimmung;
- » 13-14: base del carpe diem (teorica);
- » 15-16: invito al carpe diem (pratico) e autoironia.

ALBERTO TERRANOVA

⁴² Vedi CARTAULT *op. cit.* pag. 29 « il vaut mieux s'amuser même d'une façon un peu vulgaire que de languir en contant tristement sa peine aux arbres des forêts. Noi diciamo: inoltre meditando e cercando impossibili soluzioni nella filosofia.

⁴³ *Art. cit.* pag. 46. Nel caso di Floro, la *sapientia* auspicata è *caelestis*, quindi molto probabilmente stoica (vedi, tra l'altro, il verso 29: si patriae volumus... vivere cari); al contrario della nostra epistola.

NOTA SEVERINIANA *

La questione severiniana è ancora aperta. Gli scritti recenti del Bontadini e del Berti ¹ palesano la vivacità dialettica dei critici, che sembrava distrutta dall'ultima, formidabile, *Risposta* del grande Severino ².

Difficile, certamente, per i protagonisti minori della perigliosa *ghigantomachia perì tu ontos*, ritornare sul campo di battaglia senza un adeguato periodo di raccoglimento, anche se i maggiori li chiamano a gran voce per la lotta decisiva contro il grande « difensore » dell'essere.

Il ruolo che possono assumersi è quello di *segnalare* i punti vulnerabili.

1

Il punto nodale è pur sempre quello del rapporto tra essere e determinazione. Basta riconoscere la *distinzione* tra essere e determinazione per rilevare che l'aspetto per cui la determinazione non coincide con l'essere *ut sic* non è riconducibile alla verità dell'essere come immutabile, positivo, eterno ³.

* Questa nota riprende le tesi già rapidamente formulate ne *L'eternità dell'essere*, *Dialogo con E. Severino*, in « Teoresi », 1967, 1-2, pp. 169-79.

¹ G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica* in « Riv. filos. neos. », 1969, I, pp. 1-8; E. BERTI, *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, ivi, pp. 9-16.

² E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, in « Riv. filos. neos. », 1968, IV-V, pp. 349-76.

³ La determinazione può essere « reale, ideale, illusoria ». Non si discute qui al livello del problema, peraltro importantissimo, della distinzione tra *esse essentialae* ed *esse existentiae*. Ne *L'eternità dell'essere* si sosteneva semplicemente che in qualsiasi determinazione v'è una distinzione interna tra la positività della determinazione (il suo « essere ») e la sua specificità condizionata e particolare. Non si diceva semplicemente che l'*esse essentialae* non « merita » l'*esse existentiae*, ma che l'essenza dell'*esse essentialae* non « merita » il suo *esse* (*di essenza*). Non pare quindi pertinente il rilievo di Bontadini (*art. cit.*, p. 6 nota).

Lo ammette, in fondo, lo stesso Severino: « il non essere un nulla conviene alla determinazione non in quanto essa sia questa o quella, questo tipo o quel tipo di determinazione, ma in quanto essa è una determinazione »⁴.

Ma ciò che fa sì che la determinazione sia *determinazione* e non essere *ut sic* è proprio il suo essere questa o quella, la sua irriducibilità all'essere *ut sic*. Questo « bianco » non è nulla, certamente, ma non è nemmeno l'essere *ut sic*; ci deve allora essere una *x* per cui questo essere è appunto « bianco ». Certamente questa *x* non può essere *nulla*, ma non può essere nemmeno, simpliciter, l'essere. Altrimenti, perché il bianco?

Certamente, Severino non accetta questo rilievo. Alternativamente egli pensa l'essere come una *Totalità* che ricomprende la fascia dell'apparire o come il *Positivo* che si oppone al nulla. Questi due « concetti », rispondono a due esigenze speculative ben diverse: *prima esigenza* - escludere rigorosamente il nulla dall'area dell'essere; *seconda esigenza* - « concretizzare » l'essere dandogli un contenuto che sia qualcosa di più della mera opposizione *formale* al nulla. Esigenze, certo, ambedue legittime; impossibile solo soddisfarle entrambe. L'ambiguità ed il fascino dell'ontologia severiniana risiedono proprio nello sforzo di conciliare l'inconciliabile, cioè un rigoroso essere « logico » con una *Totalità* empiricamente assunta.

2

Se l'essere è *il Positivo* che si oppone al nulla, la determinazione come tale (cioè, si avvertiva, come *questa* o *quella*) non si oppone al nulla.

Nell'esser bianco non si oppone al nulla lo stesso esser bianco, bensì l'essere del bianco, pena l'impossibilità di distinguere tra l'essere e l'esser bianco, il che equivarrebbe a negare l'autentico significato della differenza ontologica. È la stessa determinazione a dirci il suo rapporto ma nel contempo la sua distinzione reale dall'essere *ut sic*.

Se si pensa rigorosamente l'essere come *il Positivo* (presente in ogni

⁴ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, Poscritto in « Riv. filos. neos. », 1965, V, p. 567.

diversa determinazione), bisogna far cadere *fuori* da questo quell'aspetto per cui la determinazione non è, semplicemente, l'essere.

Il punto di forza del discorso severiniano sta nell'obbligarci a riconoscere che *quest'aspetto deve pur essere*. Ma in fondo questo riconoscimento non esprime altro che la trascendentalità stessa dell'essere e non rende affatto legittima la sua « cattura » da parte della determinazione.

L'essere è il principio indipendente di ogni dipendenza, il necessario punto di riferimento di ogni determinazione. Il fatto che la determinazione non possa « scrollarsi di dosso il suo è » non esprime se non la sua radicale indigenza.

3

Se si pensa l'Essere come il Positivo, trascendentale rispetto a qualsiasi determinazione, non è possibile intendere l'essere come *totalità* degli enti. Quest'ultimo concetto implicherebbe l'oblio dell'essere, la sua riduzione ad ente. Ma lo stesso Severino non si sente di negare sino in fondo la differenza ontologica. Eccolo quindi ricadere nella soluzione platonica: si assiste ad una duplicazione degli enti mondani (e ad una proliferazione — Bontadini docet — di quelli « ideali »). Naturalmente questa duplicazione non è operata nella forma platonica di una opposizione universale-particolare. Ma ciò non toglie che la positività trascendentale dell'essere venga proiettata in un fantastico essere che può apparire o non apparire. Dopo aver affermato che l'essere è *nella* determinazione, si sente pure il bisogno (se si rispetta la verità dell'essere — prima esigenza —) di proiettare la positività vera dell'essere *fuori* del mero apparire. Solo che, se quest'essere deve essere « concreto » — seconda esigenza — sarà una totalità di *belle* determinazioni che compaiono e scompaiono ad libitum, o comunque secondo una logica inaccessibile alla ragione alienata.

4

Cercheremo di dare corpo, con un discorso assai semplice, ai nostri dubbi.

L'essere, inteso come *Totalità*, risulterebbe — nella posizione severiniana — *diviso* in due settori: l'essere che *non* appare e l'essere che appare.

Dell'essere che *non* appare non si può affermare che *non sia*, sostiene Severino. Ma tale affermazione ha valore per l'essere che è *apparso* e non appare *più*, laddove è insignificante per l'essere che non appare *absolute*⁵. Quanto dire che il *contenuto concreto* dell'essere può essere assunto solo dalla fascia dell'apparire (empirismo inevitabile).

Se invece il significato dell'essere è rivelato dalla sua pura idea o esigenza, non ha senso cercarlo in quegli aspetti che non sono, semplicemente, la sua stessa positività. Insomma, delle due l'una: o riconoscere la trascendentalità dell'essere (riconoscendo così criticamente la *trascendenza reale* dell'essere sulle determinazioni) o identificare l'essere con i contenuti empiricamente dati. Severino connette arbitrariamente le due alternative presentandoci una Totalità nel contempo « empirica » (perché la verità dell'essere si realizza *solo* negli enti) ed inafferrabile per quella sua parte oscura, mai pienamente apparsa e — ci si perdoni il neologismo — probabilmente *inapparibile*.

5

È impossibile affermare l'essere se la sua *idea* non risalta all'interno dell'apparire. Come dire che *un essere* appare se non si « ha » l'idea assoluta dell'essere che per sé non si risolve in alcun apparire? Certo, la distinzione tra essere ed apparire è interna allo stesso apparire, la distinzione tra *essere* ed *esser dato* è interna all'esser dato. Noi non possiamo uscire *fuori* dall'esser dato, ma riconosciamo che ciò che fonda l'esser dato non è lo stesso *esser dato* ma l'essere che è dato⁶.

Chiamiamo l'esser dato *determinazione*, l'essere semplicemente *essere*. Ora, dove è dato l'essere che è dato? E' dato in ogni determinazione. Ciò costituisce, ripetiamo, la forza del discorso severiniano. Non si può

⁵ Certo, « l'evento trascendentale » *non* appare, ma esso non è in fondo che lo stesso *schema* dell'assoluta idea dell'essere. L'unità dell'orizzonte trascendentale, che riguarda la sfera dell'apparire, viene arbitrariamente attribuita alla sfera dell'essere come Totalità concreta. Si prospetta così una Totalità fantastica, i cui elementi *apparenti* dovrebbero darci la conoscenza di quel Tutto di fatto oscuro. Si pone così un problema impossibile: quello di superare la « comprensione astratta » rimanendo sempre all'interno dell'apparire.

⁶ Acute riflessioni su questo tema in V. LA VIA, *Dall'idealismo all'assoluto realismo*, Messina, 1954 e in F. BARTOLONE, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, Bologna, 1964.

indicare una determinazione che *non* sia. L'essere investe di sè tutto ciò che è dato; nessuna determinazione può « scrollarsi di dosso il suo è »; ma che la forza dell'essere sia *partecipata* è altrettanto evidente se si riflette sulla necessità stessa della distinzione tra essere ed esser dato.

Supponiamo pure che tutte le determinazioni siano *note*.

Se chiamiamo *A* l'essere e *x*, *y*, *z* le determinazioni, dire *x* significa indubbiamente dire *Ax*; ma dire *A* significa solo dire *Ax*, *Ay*, *Az*? Tanto varrebbe dire che $A = x + y + z + \dots n$ ed eliminare il problema stesso di *A*.

Se *A* è la totalità concreta (come sintesi indissolubile di *x*, *y*, *z*,... *n*), allora mancando *x*,⁷ mancherebbe *A* (perché *x* è *indispensabile* ad *A*).

Ma è possibile esibire concretamente questa indispensabilità? Il discorso severiniano sarebbe, qualora non lo si potesse, se non falso, certamente inverificabile. Oppure si dice che *A* è *tutto* in ogni *x*, *y*, *z*. E in che senso allora *x*, come *x*, reca con sè una positività se la positività è quell'*A* realizzato *anche* in *y*, *z*,... *n*?

6

L'antinomia tra la « verità dell'essere » e la « totalità del positivo » non può essere più netta. La verità dell'essere rimanda ad un essere assoluto non riducibile alla totalità del positivo. « Chiudere » l'essere assoluto nella positività di tutte le determinazioni (apparenti e non) significa perdere quell'assolutezza che pur si usa assolutamente contro i « nichilisti » negatori. Dunque, sempre differenza insuperabile tra mondo ed assoluto, a qualsiasi livello possa essere la « partecipazione ».

Ma perché esiste questa differenza? Lungi dal potere risolvere questo problema, dobbiamo riconoscere che lo stesso essere assoluto a cui rimanda necessariamente la determinazione è per noi una mera necessità formale di cui non scorgiamo la necessità *reale*⁸.

Teoreticamente si deve quindi condividere il problematismo di Berti⁹, prendere atto della reale finitezza dell'uomo, della sua eterna indi-

⁷ Chiedo scusa a Severino della barbara ipotesi, richiesta solo dall'argomento. Posizione nichilistica... argomenti nichilistici.

⁸ Il mio « nichilismo » è quindi più drastico di quello di ARATA a cui Bontadini mi avvicina sulla base della comune diagnosi severiniana (BONTADINI, *loc. cit.*).

⁹ Tra i vari, importantissimi, contributi di BERTI soprattutto *Il valore « teologico del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica* in « Riv. filos. neos. », 1968, I, p. 1 ss.

genza nei confronti dell'assoluto. Potremo poi assumere qualsiasi atteggiamento: dall'indifferenza metafisica sfociante in un umanesimo scientifico, alla nausea, alla meraviglia ontologica, all'antiteismo. Sono tutte « scelte » della libertà. Spetta alla libertà sola conferire *un senso* al mondo. Resta, innegabile ed inesplicabile, l'abisso tra l'apparire e l'essere.

La tradizione « nichilistica » ci ha abituati a questo abisso, lo ha posto persino come condizione della libertà¹⁰. Ma oggi, dopo tanto tormento problematico, preferiremmo, penso, una necessità reale ad una libertà *inutile*.

Siamo dalla parte di Severino se egli può esibirci, al di là di ogni mito¹¹, questa *necessità reale*, se può assicurarci il possesso della verità distruggendo il mito del valore di una ricerca insensatamente compiuta di se stessa¹². Resta da vedere se sia veramente percorribile il luminoso « sentiero del giorno ». Meglio contentarsi dell'ignoranza consapevole e pacifica se questo sentiero, come tanti altri, supera solo fittiziamente quel « vano errare » a cui solo il cuore dell'uomo dà un senso.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

¹⁰ KANT, *Critica della ragion pratica*, Dialettica della r. p., concl.

¹¹ E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* in « Giornale critico della filos. ital. », 1968, III, p. 339 ss.

¹² Si ricordi per tutti LESSING: « Se Dio tenesse nella mano destra tutta la verità, e nella sinistra *l'aspirazione perenne* alla verità, e mi dicesse di scegliere, io mi precipiterei sulla sinistra e direi: 'Padre, la verità pura è per te solo' » (parafraasi di V. MATHIEU in *Storia della filosofia*, Brescia, 1966, vol. II, p. 263).

RIFLESSIONI SULL'ISOLOTTO

La vicenda dell'Isolotto ha riproposto, in termini nuovi, la vecchia questione del rapporto tra *autorità* e comunità ecclesiale.

Contributi importanti, in merito, si leggono negli ultimi numeri della rivista fiorentina « Testimonianze », uno dei quali è specificamente dedicato al caso dell'Isolotto¹. Oltre ad una *Cronistoria* di G. P. Taurini, il fascicolo contiene scritti di E. Balducci, E. Lanne, A. Levi, J. M. Gonzalez-Ruiz e di altri importanti teologi ed ecclesiologi.

Non ci proponiamo, in questa sede, di tentare un « bilancio » della vicenda dell'Isolotto, bilancio sempre difficile per un osservatore lontano. Non ci è parso opportuno, d'altra parte, offrire al lettore un riassunto di articoli che meritano un'analisi ed una valutazione dirette. Ci limiteremo semplicemente a sviluppare alcune riflessioni in margine alla nostra « lettura ».

La prima impressione è quella di un'autentica apertura dialogica, che va ben oltre la consueta, generica, *volontà* di dialogo. Non credo potrebbe aver facilmente corso oggi — almeno riguardo a certi settori — la critica laicista, interessata a presentare la Chiesa *solo* nella dimensione del *domma*, della dottrina rivelata ecc. Direi di più: il sospetto con cui certi ambienti (laici e cattolici) guardano alle aperture dialogiche all'interno del Cattolicesimo risente probabilmente dell'impostazione laicista del problema della Chiesa.

L'essenza del Cattolicesimo è il *domma*; senza *domma* il Cattolicesimo non è più autenticamente tale: questo, sino a qualche anno fa, il nucleo della diagnosi razionalistica, tacitamente accettata da cattolici affetti da un segreto senso di inferiorità dinanzi alla libertà intellettuale del laicista. Ed effettivamente quella critica coglieva storicamente nel

¹ XI, 1968, 109-10. Dell'ormai abbondante letteratura citiamo, per un primo orientamento, la raccolta di documenti della Comunità *Isolotto 1954-69*, Bari, Laterza, 1969 a cura di E. Mazzi e, in generale, il recente volume di C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa*, Milano, Feltrinelli, 1969 con opportuni riferimenti bibliografici.

giusto, anche se contribuiva, purtroppo, a tenere ferma la cosa criticata. La Chiesa romana esasperava le sue chiusure storiche, preoccupandosi maggiormente « dell'integrità del patrimonio rivelato... e della difesa di questa integrità dagli attacchi dell'errore che dell'autocoscienza della Chiesa e dell'annuncio al mondo del messaggio di salvezza »².

Quali sono quindi le condizioni per un libero dialogo all'interno della Chiesa?

Alcuni gruppi cattolici hanno capito bene il problema, hanno capito cioè che una prospettiva circoscritta ad un dialogo « teorico » sarebbe puramente elusiva. Occorre un'autentica azione pratica per riuscire nell'opera di smottamento e di erosione delle strutture autoritarie di taluni settori della Chiesa. Talune fasi della vicenda isolottiana si situano all'interno di questa prospettiva pratica. L'arco di accuse formulate contro le « deviazioni dottrinali » presenti nell'esperienza e negli atteggiamenti della Comunità si sostiene sul vecchio concetto di religione come adesione a determinate, particolari, « verità di fede » giustamente rifiutato dall'esperienza vivente dei cattolici dell'Isolotto. Il rinnovamento dei metodi e delle funzioni della Chiesa da essi propugnato non riguarda le singole « verità di fede », ma l'orizzonte all'interno del quale esse risultino significative per un'autentica esistenza cristiana. Naturalmente ciò richiede una certa sospensione di giudizio, che non equivale al rifiuto, su certi punti dottrinali della tradizione. L'accentuazione di taluni motivi tipici (il pauperismo ecc.) corrisponde all'esperienza vivente della Comunità di cui la dottrina dovrebbe essere l'altrettanto vivente espressione, laddove nella Chiesa post-costantiniana la dottrina, anche se ortodossa, è diventata una morta scoria che si sovrappone, spesso falsandola, all'autentica sensibilità religiosa del soggetto³. Certo, non si può creare qualcosa di nuovo senza nulla distruggere. Solo più tardi si potrà fare un bilancio dei risultati e si vedrà *quanto* delle vecchie strutture è

² A. MONASTA, *Necessità e condizioni per un libero dialogo nella Chiesa*, in « Testimonianze », fasc. cit. p. 958.

³ Ed in verità la sensibilità religiosa odierna, anche se è disposta ad accettare genericamente la Trascendenza, prova per lo più fastidio e repulsione per il ritualismo, la liturgia e tutto il corteo delle « verità di fede », che sente non essenziali al rapporto religioso. Siccome però non gli è data alcuna possibilità di « concretarlo » al di fuori di quella « zavorra », il « cristiano » è costretto a trascinarsela dietro ed a giustificarla nei modi più impensati. Non per nulla i tipi « standard » della religiosità cattolica, specie in Italia, sono, a parte la massa dei « battezzati non credenti » (con varie gradazioni di nicodemismo) l'apostata « vitando » da un lato e

stato realmente intaccato. L'esperienza non è certo, al riguardo, molto confortante. La lotta tra « Cristianesimo ecclesiastico » e « Cristianesimo spirituale » è antica quanto la Chiesa stessa e si è conclusa quasi sempre con la vittoria del primo ⁴. Secondo taluni, il momento della fissazione dogmatica delle credenze religiose sarebbe « normale » ed indispensabile nella vita della Chiesa, quanto quello della libera creatività, della progettazione cioè di nuove forme di partecipazione al Sacro. La vita religiosa si svolgerebbe nella necessaria alternanza tra creatività e ripetizione; la religione « statica » sarebbe il necessario « pendant » della religione « dinamica ». Se si condivide questa tesi, la dialettica tra autorità e libertà diventa strutturale ed inevitabile. D'altra parte, si dice, cosa sarebbe una libertà senza rapporto ad una legge che si incarna storicamente in una autorità?

Ai provvedimenti autoritari del cardinale Florit, esprimenti una concezione rigidamente gerarchica e burocratica del rapporto tra vertice e base, i cattolici dell'Isolotto hanno invece risposto affermando l'ispirazione carismatica della comunità ecclesiale e il suo diritto a procedere all'approfondimento dell'esperienza religiosa viva, senza bardature e pregiudizi immobilizzanti.

Ma a cosa si ridurrebbe ogni comunità ecclesiale, se non si fissano dei limiti all'esperienza degli individui? E' possibile insomma, nella condizione storica, la fine di ogni autorità ecclesiale, senza che ciò comporti l'anarchia spirituale e morale della Comunità? O si deve forse semplicemente rivedere la nozione di autorità?

In un interessante studio ⁵, Abramo Levi riaffronta il tema delle condizioni alle quali un'autorità episcopale può dirsi legittima; la condizione essenziale è questa: che l'autorità sia il *simbolo* dell'unità stessa della comunità ecclesiale, e non il suo *principio*.

Il raffronto con la sfera politica ci sembra a questo punto assai frut-

l'eroico neoconvertito dall'altro. Se si pensa a questa situazione, i tentativi di innovazione liturgica e di ristrutturazione di tutto il rituale ai fini di adeguarlo alla esperienza viva della Comunità rappresenta un'autentica rottura con la tradizione ed uno degli aspetti più interessanti del contributo isolottiano.

⁴ Usiamo la terminologia di P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, nuova ed., Milano, Il Saggiatore, 1964.

⁵ *Autorità e Carisma*, fasc. cit., p. 903 ss. Vedi anche, ad es., l'importante saggio di A. SCHMEMMANN, *Libertà nella Chiesa*, in « Testimonianze », 1969, 111, p. 16 ss.; dalle conclusioni difficilmente accettabili, ma ricco di acuti rilievi.

tuoso. Sappiamo che la dittatura rappresenta l'unità della comunità in modo meramente *astratto*. Altrettanto si dica di qualsiasi gruppo che, invece di esprimere le reali esigenze comunitarie, diventi « gruppo di potere ». Ora, la critica alle attuali strutture assolutistico-burocratiche della Chiesa non dovrebbe, come alcuni ritengono, muovere dalla considerazione che la Chiesa *non* è lo Stato, e che nella Chiesa non ha quindi valore quel momento « giuridico » indispensabile alla vita dello Stato. Tutto al contrario. Solo in una società veramente democratica la Chiesa può svolgere con efficacia la sua opera. La prospettiva cavouriana « Libera Chiesa in libero Stato » prendeva atto, sanzionandola, dell'impotenza morale, spirituale e politica della Chiesa ottocentesca, rinsecchitasi nella difesa di sterili privilegi e di sterili autorità. La Chiesa deve invece lottare per la democratizzazione autentica della società, e non per essere aderente alle sollecitazioni storiche, ma per poter concretamente vivere una vita non sclerotica. Cadono quindi, in linea di principio, tutte le rimozioni contro la « politicizzazione » dell'esperienza religiosa. Non esiste un'esperienza religiosa avulsa dalle concrete condizioni della vita. E non nel senso che all'uomo « religioso » si richieda un impegno « mondano », ma nel senso che per l'uomo religioso nessun problema è esclusivamente « mondano ».

Solo la democratizzazione effettiva della società potrà condurre, anche nella Chiesa, alla piena coincidenza tra « autorità » e comunità ⁶. Il problema grave, oneroso, difficile è quello degli *strumenti* per realizzare tale « utopia », per rompere la vecchia dialettica del potere, per l'avvento, a tutti i livelli, di una democrazia *non formale* ⁷.

Se non sapremo muoverci sul sentiero di questo autentico rinnovamento, ci resterà tra le mani solo l'eterna dialettica di autorità e libertà, di potere e di sottomissione. L'amore non vincerà la legge.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

⁶ Sulle difficoltà di tale democrazia *non formale* e l'involuzione delle « democrazie » occidentali cfr., ad es. la penetrante analisi di J. AGNOLI, *La trasformazione della democrazia*, Milano, 1969.

⁷ Un esempio soltanto: i cattolici dell'Isolotto, ed altri spiritualmente loro vicini, difendono l'autonomia della « Chiesa locale ». Ma la condizione stessa del rinnovamento promosso dal Concilio è stata la relativa uniformità *burocratica* della Chiesa Mondiale. Riuscirebbero, delle Chiese « locali », ad integrarsi pienamente nell'Ecumene mantenendo la loro autonomia reale?

SCHEMA PER GOZZANO

Nel generale risveglio d'interesse verso la poesia dei maggiori crepuscolari, seguito al cinquantenario della morte di Gozzano (1966), e di cui sono notevole testimonianza i recenti studi complessivi di Giuseppe Farinelli (*Storia e poesia dei crepuscolari*, Milano 1969) e Natale Tedesco (*La condizione crepuscolare*, Firenze 1970), si colloca autorevolmente l'opera su *Guido Gozzano (1883-1916)* di Henriette Martin (Presses Universitaires de France, Paris 1968, pp. 380), che viene dalla severa scuola di Henri Bédarida, e che già aveva dedicato al poeta dei *Colloqui* una breve nota (*A la mémoire de Guido Gozzano, le cinquantenaire de la « Signorina Felicità »*), apparsa sul numero di ottobre-dicembre 1958 della « *Revue des études italiennes* ».

Questo nuovo, massiccio lavoro manifestamente ambisce a porsi come l'opera complessiva più organica e completa sul poeta torinese, affrontando tutta una serie di problemi che vanno dalla biografia all'opera e alla fortuna. E in effetti, nonostante il punto di partenza della monografia sia di dichiarata natura celebrativa (« Notre intention a été de contribuer à célébrer sa mémoire », p. 9), i risultati a cui perviene la studiosa francese ci sembrano apprezzabili, e per la sistemazione di informazioni e contributi già acquisiti, e per gli apporti originali, specie sul terreno delle notizie biografiche. Sull'economia generale del lavoro, nel quale i capitoli sono organizzati in tre parti (prima: saggio di biografia; seconda: l'arte del poeta; una terza concernente la lingua e lo stile, le prose e la fortuna, più le conclusioni critiche), ci sarebbe da fare qualche appunto a proposito del discorso sulle fonti che la Martin affronta in due momenti successivi (al cap. I della II parte — « Influences et ressemblances » —, e in una sezione del cap. I della III parte — « Les emprunts aux autres poètes depuis Dante jusqu'aux contemporains »); ma si tratta di annotazione marginale, mentre conviene procedere ad un rapido esame della materia trattata.

Un terzo del lavoro è occupato dalla biografia del poeta (ricca di notizie sulle opere, e di nuovi particolari biografici desunti da testimonianze di amici e del fratello del poeta, e da lettere tuttora inedite), nella quale la Martin individua tre costanti fondamentali (o « influences essentielles »): il Piemonte, la malattia, l'Oriente. Particolarmente felici, anche se un po' divaganti in particolari geografici o cronachistici, sono le pagine sul Canavese (il *dolce paese che non dico* della *Signorina Felicità*) e sull'infanzia del Gozzano, e quelle sull'ambiente culturale della Torino dei primi anni del secolo (su cui aveva già scritto pagine magistrali Carlo Calcaterra in *Con Guido Gozzano e altri poeti*, Bologna 1944), sulla Società di cultura e sull'Università, in cui spiccavano Luigi Einaudi fra i professori della facoltà di legge (di cui il giovane Guido era svogliato studente), e alla facoltà di lettere Arturo Graf, che aveva largo seguito di giovani (liberi uditori come il « dannunziano » Guido Gustavo Gozzano e i suoi amici poeti Carlo Vallini e Giulio Gianelli, o « regolari » come Calcaterra, Fassò e Momigliano).

Il discorso sulla malattia, che fu per il poeta una dolorosa esperienza frustrante, ma centrale per intenderne l'opera, si intreccia a quello sull'amore per Amalia Guglielminetti (uno dei tipici « amori in stile 'liberty' » di cui parlava Cecchi), e a quello sull'attività letteraria di Gozzano fino al 1912, che è l'anno del viaggio in India (si ricordi che la *Via del rifugio* e i *Colloqui* vennero pubblicati rispettivamente nel 1907 e nel 1911). Del viaggio in Oriente ci pare che, nonostante la consueta abbondanza di notizie e riferimenti, la Martin non abbia colto interamente la ricchezza di significati esistenziali e culturali che esso racchiudeva per il poeta. Vero è infatti, come dice la studiosa, che il viaggio in India riassumeva molte aspirazioni del Gozzano (un remoto desiderio dell'infanzia, la speranza di un miglioramento in salute o della guarigione), ma è vero soprattutto che questo viaggio (non quello durato pochi mesi nel 1912, ma quello che Gozzano trascrisse due anni dopo nelle prose di *Verso la cuna del mondo*, in cui appare un'India mitizzata e favolosa che ad ogni momento e sotto tutte le forme celebra trionfalmente un ossessivo rituale di morte) rappresentava per lui un approdo verso la salute più piena e autentica: quella salute che con apparente paradosso consisteva nella scoperta dell'universale destino di morte in cui il poeta rinveniva la lezione più profonda della civiltà e della spiritualità indiana. Paradossalmente, per uno che come Gozzano ha continuamente bisogno di « convincersi di vivere ancora » (cfr. *Verso la cuna del mondo* in

Poesie e prose, a cura di A. De Marchi, Milano 1961, p. 406), il viaggio verso la « cuna » del mondo si trasforma in una continua esplorazione della « tomba » del mondo, e la ricerca della salute porta alla scoperta della felicità del morire (« Ancora una volta noto nell'arte indiana, letteratura, scultura, la predilezione d'avvicinare l'amore e la morte, facendo dei due simboli un simbolo solo: la felicità del non essere nati o essendo nati ritornare al non essere... », *Poesie e prose*, cit., p. 437). In realtà se la Martin, nelle pagine critiche dedicate alle *Lettere dall'India*, pensa che Gozzano « a vu l'Inde en artiste » (p. 309), non si vede poi, per stare ai termini della sua impostazione, come quella dell'Oriente sia una delle esperienze fondamentali della sua vita. La verità è che le prose di *Verso la cuna del mondo* non solo sono sul piano artistico un'opera complessa e degna di stare accanto ai *Colloqui*, come hanno intuito Gargiulo, Getto, Mariani e Sanguineti, ma sono anche, ai fini di una definizione della evoluzione culturale e umana del poeta, un significativo documento dell'interesse (certamente senza approfondimento specialistico) verso la filosofia e la religione buddistica che egli esprime a più riprese, fino alla vigilia della morte (questa curiosità verso l'Oriente era del resto ovunque nell'aria di *fin de siècle* e accomunava filosofi ed etnologi, positivisti ed esteti, letterati stile liberty e collezionisti di oggetti esotici). Ci sembra che su questi aspetti degli interessi del Gozzano (su cui ha richiamato l'attenzione il Marzot) la Martin non insista abbastanza, preoccupata com'è di stabilire una sua evoluzione dal materialismo allo spiritualismo (che ha un'importanza essenzialmente privata e intima senza notevoli riflessi sulla poesia), mentre esistono in proposito documenti inconfutabili: dalla figura del « brahamino dei Pattarsy » della *Via del rifugio* « che per racconsolarsi / si fissa l'ombelico », alla lettera al Serra del 19 marzo 1915 (« [...] ricorda Asvachosa? Io non leggo altro, da qualche tempo... »), al tardo frammento intitolato dagli editori *Ah! Difettivi sillogismi!*, all'ultima lettera nota, quella ad Adele Testa-Tapparo del 25 giugno 1916, che la studiosa, in genere molto larga di citazioni, non menziona (in cui Gozzano scrive tra l'altro: « E ti leggerò qualche pagina di testi filosofici e buddisti, gli unici libri che possano interessare ancora uno spirito disperato come il tuo [...] », *Poesie e prose* cit., p. 1372). Una più positiva considerazione di questa problematica e di queste conoscenze del Gozzano (si pensi anche alla sua strettissima amicizia col « buddista » e « dannunziano » Carlo Vallini) avrebbe permesso di arricchire di qualche sfumatura lo spiritualismo finale, che non è interamente

cristiano, della concezione della vita del poeta, il quale nel suo tormentato bisogno di compenso alla frustrazione causatagli dalla malattia cercò continuamente, senza mai trovarla « nei dogmi di una fede tradizionale » (*Poesie e prose* cit., p. 1372), una risposta ai suoi problemi che non fosse soltanto quella offertagli dalla « laida cosa » che è la letteratura (lettera ad Amalia del 6 giugno 1908). Ma si trattava evidentemente di una risposta che egli non poteva in alcun modo trovare, giacchè non tentò mai di superare gli angusti limiti del suo individualismo piccolo-borghese.

Interessante, anche se non del tutto esauriente, la seconda parte dedicata agli influssi recepiti dal Gozzano sul piano letterario, in cui i nomi dei poeti vengono distinti a seconda del peso esercitato nella formazione del gusto e dello stile gozzaniani. Un posto particolare occupa il D'Annunzio che, com'è noto, fece sentire la sua influenza sulla vita prima che sull'arte del poeta. Purtroppo però la Martin non evidenzia in tutte le sue complesse implicazioni il fondo dannunziano permanente della poesia del Gozzano e, accettando una inveterata tradizione critica, limita gli influssi dell'Imaginifico al periodo 1903-1907, senza avvertire l'inconsistenza di un *cliché* che aspetta ancora di essere dimostrato falso, anche se non mancano in proposito autorevoli denunce (« In realtà Gozzano non rifiuta mai D'Annunzio », dice ad esempio G. Mariani nel suo importante studio *L'eredità ottocentesca di Gozzano e il suo nuovo linguaggio*, in *Poesia e tecnica nella lirica del Novecento*, Padova 1958, p. 31). Dopo D'Annunzio viene proposto il nome di Arturo Graf, che non solo suggerì al Gozzano alcune soluzioni metriche, come osserva la Martin (la quale sbaglia quando dice che l'influenza del Graf fu di « *courte durée* »), ma gli offrì, come notò il Mariani, notevoli suggestioni di gusto per certi suoi notturni a sfondo leopardiano e per certo suo stile del « parlato ». Poche righe sono riservate a Stecchetti e a Betteloni: ma per quest'ultimo il discorso andrebbe fatto più a fondo, sfruttando e ampliando le indicazioni già fornite dal Mariani, in quanto si tratta di un poeta che indubbiamente Gozzano dovette leggere con interesse, apprezzandone temi ed esempi di poesia prosastica.

Dei poeti francesi la studiosa ricorda i soliti Jammes, Prudhomme e Grégoire Le Roy (del resto già notissimi grazie alle indagini del Calcaterra), ai quali accosta Pascoli, che lei ritiene, poco verosimilmente, sia stato apprezzato dal Gozzano per suggestione jammiana. Ma sui rapporti Pascoli-Gozzano non riesce a proporre niente di nuovo (ignora tra l'altro l'interessante studio di U. Pirotti *Gozzano e Pascoli*, pubblicato nel nu-

mero speciale dell'« Archiginnasio » dedicato a Pascoli, Bologna 1962, vol. I, pp. 173-99), come poco o niente dice sulle eventuali suggestioni esercitate sul poeta dai franco-belgi conosciuti attraverso l'antologia dei *Poètes d'aujourd'hui* di A. Van Bever e P. Léautaud. Alle influenze meno apparenti la studiosa riporta quella del Leopardi (sottolineando la centralità per Gozzano del tema di amore e morte), di Cosimo Giorgieri Contri, delicato poeta di luoghi torinesi sul quale ha rivolto l'attenzione, su un cenno del Neri, Aldo Marcovecchio nel suo notevole studio sui *Crepuscolari* (in « Terzo programma », 3, Torino 1965), e di De Musset, che la Martin, sviluppando un'indicazione di Lionello Fiumi, pensa abbia ispirato al poeta qualche immagine e il metro della *Signorina Felicità*.

Sugli influssi e le fonti, e in particolare su Dante Petrarca e Carducci, la studiosa ritorna in sede di discussione sullo stile e la lingua. In complesso però, nel suo diligente lavoro di raffronti, essa mostra di non aver tenuto conto adeguato di alcuni poeti post-carducciani, come Enrico Panzacchi, Pompeo Bettini, Edmondo De Amicis, Domenico Gnoli, sui quali hanno particolarmente insistito Luigi Baldacci (*I Crepuscolari*, Torino 1961, 2ª ed. ampliata 1967) e Ottavio Panaro (*I poeti crepuscolari*, Livorno 1962), che non è citato in bibliografia.

Fini e misurate, anche se non offrono sostanziali novità, le pagine sull'« essenza della poesia di Guido Gozzano », che, per la Martin, consiste nell'« *évasion dans le monde de la fable* » o nell'« *évasion dans le temps et l'espace* » (p. 179) (si tratta evidentemente di una posizione critica che non va al di là della linea interpretativa del Calcaterra e del Getto). Sulla famosa e tanto discussa ironia gozzaniana la studiosa, notata in *Nemesi* un'influenza grafiana nel senso di un pessimismo amaro e caustico, osserva che la vera ironia del Gozzano appare la prima volta nell'*Amica di Nonna Speranza* (che è del 1907), e ha una profonda radice psicologica in quanto segna l'« *irruption de la raison dans l'enchantement du rêve, le heurt de la vie médiocre de tous les jours avec l'aspiration à un bonheur délicat* » (p. 211).

Nell'evoluzione poetica e umana del Gozzano un posto particolarmente alto occupa per la Martin il poemetto incompiuto sulle *Farfalle* che essa, sulla scia di Momigliano Calcaterra e Getto, tende a rivalutare contro quei critici che vi hanno visto un'opera di poesia mancata. In realtà il poemetto, il cui filo conduttore è il mito di « Psiche a un tempo anima e farfalla », meriterebbe maggiore attenzione di quanta non ve ne sia stata riservata fino ad ora; ma più che attribuirgli, come fa la stu-

diosa, una grande importanza nel « problème de l'évolution spirituelle » del poeta, converrebbe mostrarne gli esiti di finissimo *pastiche* letterario, in cui Dante e Petrarca e i didascalici del Settecento coesistono accanto al Maeterlinck dell'*Intelligence des fleurs* e della *Vie des abeilles* (su cui si veda il recente, sorprendente contributo di B. Porcelli, *Gozzano e Maeterlinck, ovvero un caso di parassitismo letterario*, in « Belfagor », 6, nov. 1969, pp. 653-77).

Nella terza parte del lavoro è affrontato il discorso sulla lingua e lo stile, dei quali l'impronta fondamentale è data, nelle prime poesie, dalla presenza permanente della lezione dannunziana, operante nella ricerca dei sostantivi, verbi e aggettivi rari, e nelle antitesi; mentre il carattere originale del Gozzano maturo risiede, per la Martin, nella frequenza di un « vocabulaire du 'sogno' », le cui coordinate sono il tempo e lo spazio, a cui si affianca, « sur un autre plan », un « vocabulaire du monde concret », caratterizzato da « un groupe de mots dont les deux principaux sont 'villa' et 'giardino' » (p. 265), e da vocaboli tipici del linguaggio entomologico.

Dei procedimenti stilistici usati dal poeta la Martin analizza particolarmente la tecnica del dialogo e del colloquio, e arriva alla conclusione che essa « a une valeur différente selon les poésies » e i luoghi dei singoli componimenti: così nella *Signorina Felicita* il dialogo ora « sert a marquer le détachement du rêveur de la vie courante » (p. 281), ora serve a definire il carattere dei personaggi, mentre nell'*Amica di Nonna Speranza* « la conversation entre les deux pensionnaires complète le portrait romantique esquissé au début par la description de leur visage et de leur toilette » (p. 281), o serve a situare « une certaine classe dans le temps » (p. 282); altre volte, come in *Una risorta* e in *Un'altra risorta*, il colloquio assume un tono confidenziale.

Ordinata e accurata l'esposizione dei problemi metrici, alla quale segue una definizione del ritmo e dello stile personale del Gozzano (che è una conquista posteriore al 1907, anno della poesia *L'altro*, la quale segna ufficialmente, e nell'intenzione del poeta definitivamente, il distacco dal D'Annunzio), che per la studiosa è dato essenzialmente dalla compresenza del sogno e dell'ironia.

Dopo la trattazione delle prose, in verità piuttosto priva di mordente, vengono proposte alcune considerazioni sulle relazioni tra prose e poesie, e alcune notazioni sulle fiabe che, bisogna convenire con la Martin, oggi non aggiungono niente alla gloria del poeta.

Le pagine sulla fortuna di Gozzano partono da Borgese, ma la studiosa francese indica il 1911 come data di nascita del termine « crepuscolare » (limitato dapprima a Moretti, Martini, Chiaves), forse perché in quell'anno l'articolo famoso fu pubblicato in volume nella serie seconda della *Vita e il libro*, ma è noto che il critico siciliano pubblicò la prima volta il suo scritto sulla « Stampa » del 10 settembre 1910. Sarebbe stato interessante un chiarimento sul senso (che è storico e figurato insieme) in cui Borgese usò la formula critica del crepuscolarismo, come pure dichiarare esplicitamente che il primo a introdurre decisamente Gozzano nella « famigliola poetica » dei crepuscolari fu Scipio Slataper con l'articolo *Perplexità crepuscolare*, apparso sulla « Voce » del 16 novembre 1911.

Vengono considerate poi rapidamente le posizioni critiche di Gargiulo, Binni, Marcella Marchesi, Nardi, Pancrazi, Croce, Calcaterra, Getto, Mariani, Sanguineti, Marcovecchio ed altri. Non ci sembra però del tutto esatto dire che la Marchesi, come il Binni, « rattache nettement les poètes Corazzini et Gozzano au mouvement français », in quanto, se è vero che l'autore della *Poetica del Decadentismo* non ignora le consonanze dei poeti crepuscolari con i franco-belgi, è pure chiarissimo che per lui « i crepuscolari derivano soprattutto da una paternità indigena, che esasperano, modificano, secondo il loro gusto e la maggiore esperienza decadente » (3^a ed., Firenze 1961, p. 154).

La conclusione affronta tra l'altro il problema degli elementi della poesia del Gozzano che non rientrano nel quadro crepuscolare, e che per la Martin consistono essenzialmente (sulle orme del famoso *Guido Gozzano senza i crepuscolari* del Pancrazi) in quanto di sano è nel poeta dei *Colloqui* e, secondo l'interpretazione di Montale, nell'amore parnassiano per la « grande virtù delle parole ».

La bibliografia è vasta e accurata: di alcune omissioni significative abbiamo già fatto cenno, ma vorremmo segnalare ancora uno studio di Rosalia Fabbri su *Gozzano e Saint-Pierre*, pubblicato sulla « Rivista di letterature moderne e comparate » (Firenze, marzo 1958), e uno di Marco Forti su *Gozzano poeta nel cinquantenario*, apparso su « Paragone » (n. 204, febbraio 1967). Ci sarebbe da ovviare, in una eventuale ristampa, a numerosi errori di stampa non emendati nell'errata-corrigé (ad esempio, alla p. 177 un articolo del Calcaterra, ripubblicato in volume nel 1944, è datato 1958; alla p. 243 *Pioggia d'agosto* è datata 1900 mentre è del 1910, e così via).

In complesso, nonostante i punti su cui abbiamo avanzato qualche dissenso, e le omissioni che abbiamo rilevato, crediamo che il libro della Martin resterà per molto il lavoro complessivo più diligente a cui potrà fruttuosamente ricorrere chiunque intenda affrontare un nuovo studio del poeta di *Paolo e Virginia*.

GIUSEPPE SAVOCA

R E C E N S I O N I

Τὰ προγνωστικά τοῦ καιροῦ εἰς τὴν
μεσαιωνικὴν καὶ τὴν νεωτέραν Ἑλλάδα
ΔΕΜ. Α. ΚΡΕΚΟΥΚΙΑ, Ἀθήναι, 1966.

L'autore, studioso noto in campo folkloristico nonché glottologico, i cui lavori sono apparsi in riviste scientifiche greche, come per es. *Λογογραφία* e *Πλάτων*, in questo suo nuovo lavoro, «Τὰ προγνωστικά τοῦ καιροῦ», ci presenta un accurato e sistematico studio intorno alla meteorologia popolare greca. Conoscitore esperto, come chiaramente appare da questa opera, della vita popolare del mondo antico, medievale e moderno greco, ci dà numerose notizie riguardanti il popolo tratte sia dagli scrittori antichi e medievali greci e latini sia da varie riviste neogreche, o attinte dagli archivi della Accademia di Atene, ove il Krekukias lavora, o direttamente tratte dalla viva voce del popolo greco.

Il libro comprende le seguenti parti: sintomografie, bibliografia, diagramma fonetico, introduzione; segue il lavoro principale, e a questo un epilogo. Il volume è chiuso da utili indici di nomi e di toponimi.

Il lavoro si divide nei seguenti sette capitoli: nel primo si parla dei pronostici del tempo tratti dalle voci e dai movimenti degli uccelli, i quali sono classificati secondo le varie categorie a cui appartengono; nel secondo si esaminano gli animali terrestri ed anfibi, nel terzo i pesci ed altri animali acquatici, nel quarto il mondo vegetale, nel quinto si discute dei pronostici tratti dalla stessa vita umana, nel sesto degli elementi e fenomeni naturali, nel settimo ed ultimo si indaga sulla previsione del tempo che in taluni giorni dell'anno si può trarre da determinate situazioni atmosferiche.

Il grande numero delle notizie, relative al mondo antico e medievale, presentate in maniera organica e sistematica, e la grande mole delle note bibliografiche e delle osservazioni mostrano che l'autore per questo suo accurato e diligente studio ha dovuto spendere non poca fatica. Questo lavoro folkloristico di Krekukias sarà senz'altro di valido aiuto ad ogni studioso di tradizioni popolari. E sarà possibile anche ad altri sfruttare la grande messe delle credenze del popolo raccolte in questo volume e attingere dalle ricche note materiale per nuovi lavori.

Lo studio delle credenze popolari antiche e il rispettivo confronto con quelle neogreche ci aiuta a comprendere meglio taluni aspetti della antica civiltà greca non solo, ma serve anche, per usare le stesse parole dell'autore, «εἰς τὴν ὀρθὴν ἐρμηνείαν πολλῶν σημερινῶν λαϊκῶν δοξασιῶν καὶ ἀντιλήψεων τῶν ὁποίων ἡ ἀρχὴ ἄλλοτε δυσκόλως ἐρμηνεύεται, ἄλλοτε δὲ ἐσφαλμένως».

Mi si permetta ora di fare alcune osservazioni che non sminuiranno certo l'importanza di quest'opera, così ricca di spunti e di note.

A proposito dei pronostici del tempo tratti dalle voci e dai movimenti degli uccelli ed in particolar modo della sezione «Τὰ νηκτικά ἢ στεγανόποδα», in cui sono menzionati l'anitra, l'oca, lo smergo, la folaga e il gabbiano, avrei citato anche il cigno (κύκνος), la cui apparizione, come ci informa Isidoro di Siviglia, era considerata come foriera di serenità: «Olores autem Latinum nomen est; nam Graece κύκνοι dicuntur. Nautae vero sibi hunc bonam prognosim facere dicunt, sicut Aemilius ait: Cygnus in auspiciis semper laetissimus ales: hunc optant nautae, quia se non mergit in undas», *Etym. lib. XII*, 7, 19.

Per la cornacchia (χορώνη) che con il suo gracchio vaticina la pioggia, e per ciò detta « ὑετομόντις », sarebbe stato opportuno menzionare pure Quintiliano: « ea quoque quae, quia plerumque observata sunt, vulgo signa creduntur, ut prognostica ... et 'cornix plena pluviam vocat improba voce', si causas ex qualitate caeli trahunt, sane ita appellantur ... et si, ut idem poeta colligit, densatus et laxatus aer facit, ut sit inde ille 'avium concentus', idem sentimentus. sunt autem signa etiam parva magnorum, ut vel haec ipsa cornix », *Inst. Orat.* 5, 9, 15-16.

Inoltre riguardo al pescerondine (rondine di mare - χελιδὼν θαλάσσιος), che con i suoi voli sul mare preannuncia burrasche, oltre alle testimonianze dei Κρυανίδες e di Plinio si aggiunga quella di Isidoro: « Millago nominatus, quia evolat super aquam. Quotiens autem cernitur extra aquam volitans, tempestates mutari », *Etym. lib.* XII, 6, 36.

Concludendo, riteniamo che quest'opera di Krekukias, così completa sia per il materiale in essa raccolto che per le abbondanti notizie riguardanti il mondo folkloristico neogreco, meriterebbe di avere un'ampia diffusione nel mondo degli studi di folklore.

GIUSEPPE SPADARO

KANT, *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, Intr. di L. Anceschi, traduzione e note di P. Manganaro, Laterza, Bari, 1969, pp. 141.

(S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, « La Scuola », Brescia, 1968, p. VI-319).

Beck, nel 1794, aveva pubblicato un estratto di questa *Introduzione*.

Era stato lo stesso Kant a suggerirgli di utilizzarne il manoscritto che gli sembrava contenere « ancora parecchie cose

che possono contribuire alla più completa comprensione del concetto d'una finalità della natura ».

La prima edizione integrale del manoscritto, rinvenuto da Dilthey nel 1889, fu quella di O. Bueck (1914) cui seguirono quelle di Lehmann (1927 e 1942) e di Hinske e coll. (1965).

Con gli anni l'importanza di questo inedito è risultata sempre più evidente; dobbiamo essere quindi grati al Manganaro per avercene offerto una traduzione rispettosa delle durezze del testo kantiano e corredata da sobrie note, la prima delle quali esamina efficacemente la storia del testo. Manganaro si attiene, per la traduzione, all'edizione Hinske, ricorrendo per qualche punto all'edizione Lehmann dell'Accademia di Berlino (1942); egli avanza, per conto suo, l'ipotesi di un motivo *esterno* della mancata utilizzazione della I *Einleitung* (p. 60-61), ipotesi non priva di qualche verosimiglianza.

Altro discorso è da fare sulla introduzione di Anceschi. Le sue *Considerazioni*, in più punti acute ed interessanti, ci sembrano però scarsamente chiarificatrici e pur esse *verwickelt*, come i testi kantiani.

Il critico, mosso da preoccupazioni teoriche, vorrebbe trovare nell'*Einleitung* kantiana addirittura una sorta di problematicismo estetico ante litteram. Attento alla ricchezza ed alla complessità dell'opera, Anceschi omette, ad es., di rilevare la cosa più ovvia, ma non meno importante, e cioè che « nella prima Introduzione Kant sembra più preoccupato di giustificare il posto che la *Critica del Giudizio* occupa nel sistema » mentre « nella seconda Kant sottolinea di più l'oggetto dell'opera: la finalità ». Questa citazione è tratta dalla opera ormai classica di Sofia Vanni Rovighi, che ci si presenta ora in una edizione rinnovata. Le opere « sistematiche » di questo genere possono costituire un

utile correttivo nei confronti di un certo tipo di storiografia filosofica sollecita più nei confronti dell'importanza culturale di un discorso che del suo nucleo di verità.

E' infatti ben deludente che, dopo tanta ricchezza problematica, si pervenga poi a conclusioni di questo tenore: « Kant tentò consapevolmente una teoria estetico-artistica tale da non sovrapporre i propri schemi alla vita dell'esperienza estetica ed artistica... », il che, con tutta la più buona volontà, è una conclusione che sa di luogo comune, specie dopo un discorso tanto *verwickelt*.

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

G. BLANCO, *Voltaire (rapporti con Parini e Leopardi)*, Catania, 1967, pp. 84; *Le profezie di Voltaire sulla Rivoluzione Francese*, Catania, 1969, pp. 35.

Dalla lettura della prima operetta, appare che l'A. ha cercato di dare un giudizio complessivo, se non completo, su Voltaire, su Parini e su Leopardi come scrittori, di chiarire l'influenza di Voltaire sui due italiani, di puntualizzare i motivi ispiratori comuni o contrastanti nei tre autori considerati: ma egli non è riuscito nel suo proposito, poichè, a nostro avviso, non ha approfondito l'argomento e ha scritto spinto soprattutto dall'entusiasmo che non gli ha permesso di rivedere le sue pagine. Alcune espressioni e alcune conclusioni sono piuttosto oscure e la forma, risentendo di una certa fretta, appare poco chiara (per es., p. 22, p. 62, p. 79). Dobbiamo, inoltre, lamentare la mancanza di una bibliografia che possa illuminare il lettore sulle *fonti* e sui criteri che hanno guidato il Blanco nella sua indagine, ed avvalorare o giustificare le conclusioni alle quali egli arriva.

La prima parte dell'opuscolo è dedi-

cato ai « rapporti » tra Voltaire e Parini: le pagine che potrebbero trovare credito sono quelle in cui il Blanco sostiene — senza, però, dimostrarlo sufficientemente (poiché non basta raffrontare alcuni passi) — la derivazione dell'Ode pariniana « L'innesto del vaiuolo » dalla undicesima lettera filosofica di Voltaire « Sur l'insertion de la petite verole »: il tema dell'inoculazione del germe del vaiolo a scopo terapeutico era abbastanza diffuso tra gli scrittori dell'epoca, (cfr. Parini, *Le Odi*, illustrate e commentate da A. Bertoldi, Sansoni, 1932, pp. 42-43) e il B. non dimostra sino a che punto il Parini sia « debitore » a Voltaire.

Secondo il Blanco, Voltaire è il maggior esponente della letteratura francese del '700: ma tale importanza si riduce, poi, nell'affermazione, più volte ripetuta, che Voltaire è stato il principale artefice della « rivoluzione di piazza » del 1789 (pp. 17-18). Questo stesso discorso è allargato e ribadito nel secondo opuscolo pubblicato dal Blanco, nel quale egli, esaminando tre lettere di Voltaire, vi coglie nel termine « révolution » usato dallo scrittore francese, una chiara profezia dei giorni della Bastiglia o del Terrore. Ma il lettore che volesse rivedere le lettere in questione, noterebbe subito quale ampio significato (da « riforma sociale e morale » a « rinnovamento », a « questione ») abbia dato Voltaire al termine « révolution ».

Se continuiamo ad esaminare la prima operetta, notiamo che i punti di contatto tra Parini e Voltaire si riducono per il Blanco, alla convinzione di entrambi della necessità del riconoscimento dell'uguaglianza tra gli uomini (p. 18), mentre la differenza sostanziale tra i due è da cogliersi in una maggiore fierezza morale in Parini e in uno spirato più accomo-

dante e pronto anche all'adulazione in Voltaire (p. 16).

Nella seconda parte dell'operetta, il B. cerca di cogliere i punti di contatto e le differenze tra Voltaire e Leopardi, uomini del loro tempo e scrittori. Il problema, però, resta sempre marginale: spesso l'A. non riesce a cogliere il punto centrale di un'opera presa in esame; altrove, sembra non essersi ben documentato (cfr. p. 75 passim) sui testi citati; più volte *riecheggia* frasi ed espressioni di altri critici (p. es., a p. 51-52 si ritrovano *espressioni* desanctisiane — *Storia della Letteratura italiana nel sec. XIX*; a p. 59-60 il Blanco modifica un passo del Figurelli e ne travisa il senso); nelle ultime pagine, infine, si nota l'*ispirazione* che gli viene da un articolo della Sirocchi, pubblicato in « Convivium », 1962).

Solo nelle ultime pagine del suo lavoro il Blanco spiega con più chiarezza, quale sia l'aspetto comune a Voltaire e Leopardi di cui egli si è interessato: il pessimismo (pp. 81-84). Ma il discorso resta molto vago e superficiale e il lettore non vi ritrova nulla di quanto già non conosca e, inoltre, può facilmente notare numerose contraddizioni che rendono oscuro il ragionamento del Blanco e confermano ancora una volta una preparazione scientifica piuttosto frammentaria e superficiale.

FRANCESCA BATTAGLIA

S. LEONE, *Di Andrea Gallo poligrafo messinese del '700*, Catania, 1967, pp. 142 (Estratto da « Archivio storico per la Sicilia orientale », I-III, 1967).

Il Settecento italiano, guardato su un piano astrattamente razionale, presenta una cattiva simbiosi di *ragione* e di *tradizione*, di illuminismo innovatore e di preoccupazioni confessionali. La stessa tra-

dizione *anticuriale* non potrà mai attingere, in Italia, la sovrana *ironia* di un Voltaire; si svilupperà quasi sempre in una critica *preoccupata*, consapevole della difficoltà di superare atteggiamenti di pensiero radicati persino nei suoi timidi punti di partenza.

Una personalità complessa come quella di Antonio Genovesi, metafisico e poi quasi « empirista » (Gentile) e titolare della prima cattedra di « Economia politica » nel Napoletano, anche se esercitò un'influenza europea, non poté certo avere — per la sua stessa tortuosa formazione — la forza solvente di un Voltaire o di un Diderot. Il Settecento italiano « riformatore », fu spesso, per necessità o per convinzione, un Settecento *riformista*.

Gli studi più recenti sulla storia culturale del '700, da Venturi a Diaz a Giarizzo, ci mostrano spesso più i fallimenti che le realizzazioni concrete dei gruppi riformatori.

Nel quadro di queste indagini sulla storia culturale del Settecento si inserisce il recente contributo di S. Leone su Andrea Gallo (1734-1814).

L'A., ha ricostruito brevemente la personalità e gli interessi culturali di Gallo, dandoci poi un'accurata edizione del suo epistolario, sinora inedito.

In buona parte delle sue lettere Gallo ci si mostra sotto l'aspetto consueto dell'antiquario del Settecento, appassionato collezionista di piante, di monete, di iscrizioni (anche se nega, ad es., la possibilità di una classificazione onnicomprensiva del regno vegetale); le sue opere edite, infatti, sono quasi tutte di argomento erudito-antiquario. La cultura di Gallo è, al pari di quella di un qualsiasi poligrafo, vasta ed eclettica; non mancano, nelle sue lettere, i riferimenti a Wolfio, a Leibnizio, a Malebranchio, spesso discussi con una certa libertà intellettuale.

Le lettere più interessanti sono quelle che investono alcuni problemi tipici della discussione illuministica: il problema della popolazione, il problema del *diritto naturale* della monarchia e della fonte del potere politico, la questione del rapporto tra schiavitù e lavoro salariato.

Il Leone rileva giustamente il moderatismo di Gallo, retto da una tesi sostanzialmente pessimistica sulle possibilità umane in cui entrano ecletticamente « l'impostazione biblica con sfumature vichiane, il pessimismo agostiniano dell'uomo corrotto per natura dopo il peccato originale, posizioni hobbesiane e paradossi mutuati da Linguet » (p. 116). Esso si iscrive nel momento politico, caratterizzato dal rinsaldarsi del baronaggio in Sicilia dopo la caduta di Tanucci (1776).

Di questo moderatismo teso « a serbare capra e cavoli » (p. 103) Gallo diede un esempio quando, dopo la rivolta popolare messinese del 1778, dovè rivedere, per incarico del delegato regio, l'operato amministrativo di qualche « senatore » messinese. Certo, ad un lettore scaltrito, appare poco probabile che dipendesse « dalla sua penna » la rovina « di intiere famiglie che hanno occupato la carica di senatore; le quali in differenti gradi del più o del meno, tutte riescono culpabili nell'amministrazione » (ib.), tant'è vero che — se i capi della rivolta popolare furono « afforcati » — il principale responsabile, il Cianciolo, « cognato del marchese Cardillo », fu tranquillamente prosciolto.

Un moderato difensore della monarchia illuminata, dunque, il Gallo, anche se nega, avverso al Controsceri, il *diritto naturale* del monarca e si compiace di farla conoscere, questa negazione, a Gabriello Lancellotto Castelli, principe di Torremuzza.

L'ampio commento di Leone alle singole lettere è minuzioso ed aderente e permette

di controllare tutte le fonti di Gallo, il quale, seguendo un diffuso costume settecentesco, spesso « saccheggia » ampiamente, senza citarli, gli autori in voga nella cultura del tempo. Solo delle analisi minute come questa ci permetteranno in futuro di tracciare un quadro comprensivo della cultura siciliana del '700, quadro già splendidamente abbozzato nell'importante lavoro del Giarrizzo (in « Riv. stor. ital. » 1967) che si limita, ovviamente, ai personaggi di maggiore rilievo.

Noteremo, infine, che Gallo è scrittore non indegno (si veda, ad es., oltre alla descrizione della rivolta, 99 ss., la godibilissima lettera sulle forme dell'amore, 65 ss.); il suo epistolario può andare così anche tra le mani di un lettore senza interessi storiografici specifici e, tanto più, tra quelle dei letterati, al cui tipo ideale appartiene nonostante il suo impegno « riformatore », lo stesso Gallo, accademico e professore nel « Real Collegio Carolino ».

ROSARIO VITTORIO CRISTALDI

GIUSEPPE PARINI, *Il Giorno*, edizione critica a cura di Dante Isella, Ricciardi, Milano-Napoli 1969, voll. 2, pp. C-93, 180.

A quarant'anni esatti dall'ultima edizione critica del *Giorno* di Parini procurata da Egidio Bellorini (in *Poesie*, Laterza, Bari 1929, vol. I), che era la seconda dopo quella famosa curata dal Mazzoni (in *Tutte le Opere edite e inedite di G. P.*, Barbera, Firenze 1925), o la terza se si vuole considerare prima quella del benemerito Reina, col suo modesto corredo di « lezioni varie » (in *Opere di G. P.*, Milano 1801-1804, vol. I), ne esce una nuova, grazie alle attente cure di Dante Isella. Rispetto ai precedenti editori, il nuovo ha il merito di una mag-

giore scientificità e completezza, e l'altro, notevolissimo, di non avere considerato il lavoro filologico sul piano puramente tecnico ed ecdotico, bensì come un'operazione essenzialmente critica che, come tale, non può prescindere dal ricostruire il sistema entro cui il poeta fa le sue scelte.

Un saggio dell'impegno e della sostanziale novità di proposte con cui l'Isella ha intrapreso quest'opera, già lo si era avuto l'anno precedente con *L'officina della «Notte» e altri studi pariniani* (Ricciardi, Milano-Napoli 1968), ma bisogna riconoscere che i risultati a cui giunge questa edizione superano di gran lunga l'attesa più fiduciosa. Non staremo a ripercorrere in tutti i complessi e insieme chiarissimi nuclei interpretativi il discorso introduttivo, che si legge e si apprezza come il testo più autorevole e ricco della contemporanea filologia pariniana, ma anche come un *exemplum* metodologicamente eccellente e istruttivo della più moderna e avanzata critica filologica; tuttavia tenteremo di rilevarne le linee centrali.

Le prime sorprendenti novità del discorso di Isella le incontriamo a proposito del *Mattino*, che è un testo per il quale, esistendone la stampa curata dall'autore (1763), si poteva ragionevolmente pensare che non ci fosse possibilità di ulteriori acquisizioni; ma dall'Isella apprendiamo che, dopo la prima, fu fatta una seconda frettolosa edizione del poemetto (e non una semplice ristampa, come si era fin ora pensato), la quale presenta qualche ritocco di punteggiatura e di grafia, e qualche nuova lezione (abbiamo quindi due stampe, un *Mattino* A¹ e uno A²). Della prima tiratura del *Mattino* (A¹) l'Isella ha rinvenuto, presso la Biblioteca Nazionale Braidense, un esemplare con poche varianti e alcuni segni di mano del Parini, che egli chiama *Mattino a*, mentre per il famoso esemplare Cer-

retti (o Bentivoglio) (*b*), che è copia del Reina dall'originale del letterato modenese, arriva alla conclusione, (messo sulla buona strada dallo stesso Reina che, rilevando ai vv. 141 e 792 delle discordanze, osservò che « esistono più edizioni del *Mattino* colla data del 1763 »), che il primo editore trascrisse le correzioni su una copia della prima tiratura (A¹), mentre il Parini aveva lavorato su una del tipo A². In definitiva, l'« esame sistematico di *a* *b* permette di affermare che il Parini si servì dei due esemplari in modo abbastanza irregolare » (p. XXVII), e che « *b*, oltre che più ricco [...] posteriore almeno in parte ad *a* » (p. XXVIII).

Sul piano ecdotico è da notare che il *Mattino* viene presentato, secondo la tradizione, nell'edizione originale (tipo A¹), con un apparato di due fasce: la superiore con le varianti della seconda tiratura (tipo A²), l'inferiore con le varianti degli esemplari di lavoro (*a*, *b*).

Anche per il *Mezzogiorno*, uscito la prima volta nel luglio del 1765, si ebbe nello stesso anno un'altra edizione, che però non presenta varianti (che non siano errori tipografici) attribuibili al Parini. Di un esemplare della prima tiratura corretto dal Parini esiste una copia trascritta dal Reina (*a*); ma Isella ha trovato presso l'Ambrosiana una nuova copia (*b*) tratta da ignoto, direttamente dall'originale del Parini, su un esemplare della seconda tiratura. La conclusione è che la « copia del Reina e quest'altra vanno d'accordo, ma vi sono correzioni dell'una che non sono registrate nell'altra, o viceversa, e le due si integrano a vicenda » (p. XXX).

In sede di edizione, la stampa del *Mezzogiorno* è corredata da un apparato, a fascia unica, che registra le varianti dei due esemplari *a*, *b*; mentre per i vv. 1338-1376, contenuti nel codice Ambrosiano IV 10^{bis}, c'è una seconda fascia, in corpo

minore, la quale contiene alcune varianti che l'Isella, contro l'opinione del Reina, dimostra essere anteriori alla stampa, e quindi l'unica testimonianza di una fase genetica del poemetto, mentre il resto delle varianti, come accade anche per il *Mattino*, ne attesta la fase evolutiva.

Nello studio della seconda redazione dei due poemetti, l'attenta analisi degli autografi (per il *Mattino* ne esistono sette, di cui uno solo completo — l'Ambrosiano IV 3-4 —, e per il *Mezzogiorno* uno solo, il *Meriggio*, Ambr. IV 8-9) porta l'Isella a stabilire un ordine diacronico dei manoscritti del *Mattino* più sicuro di quello tradizionale, perché fondato sull'individuazione di alcune costanti del sistema correttivo del Parini. Di queste costanti una « prima chiave ci è offerta dall'espunzione o dall'italianizzazione di tutte le voci straniere che il Parini, fino al '65, non aveva avuto difficoltà a usare nel contesto sia delle *Odi* sia dei due primi *Poemetti* » (p. XLII); una seconda ci è data « dall'eliminazione (in ossequio alla ben nota insofferenza della tradizione poetica italiana, dal Petrarca in poi, per le ripetizioni) di parole che ricorrono più volte sia in posizione ravvicinata, sia anche a distanza, in luoghi nettamente divaricati » (pp. XLIII-XLIV). In sintesi, l'Ambr. IV 3-4, il cosiddetto *Mattino II*, è, oltre che l'unico completo, il più tardo dei manoscritti e risale agli anni intorno al '90.

E' noto che per il *Vespro* (conservatoci da un solo manoscritto autografo, l'Ambr. IV 10) il Reina propose un testo di 510 endecasillabi; ma Isella dimostra l'assoluta arbitrarietà con cui operò il primo editore, il quale ai 349 vv. del manoscritto fece seguire 161 vv. che appartengono al *Mezzogiorno* e non figurano nel *Meriggio*. Il nuovo editore osserva: il fatto che il Parini « avesse in animo di trasporre nel *Vespro* quei versi rescissi

dal *Mezzogiorno* non significa, ovviamente, che ve li dovesse passare così come erano, senza rivederne la lezione (come fece, e fu qualcosa di più di un semplice ritoeco, con i versi che riutilizzo in apertura), o senza operare, se necessario, quegli spostamenti, tra gruppo e gruppo di endecasillabi che gli venisse da escogitare in un diverso taglio del racconto » (p. LIII).

Per la *Notte*, della quale esistono secondo la classificazione del Mazzoni sette manoscritti, Isella riconferma con argomentazioni nuove il giudizio tradizionale, secondo il quale l'Ambr. IV 17 (il più esteso degli autografi) rappresenta la fase più progredita dell'elaborazione pariniana, e precisa che la sua stesura va probabilmente riferita agli anni dal '92 al '96. Questo manoscritto viene dato, d'accordo con la tradizione, come testo base, mentre l'apparato presenta una prima fascia con le particolarità autografe, e una seconda più ricca con le varianti, ordinate diacronicamente secondo la cronologia assegnata ai manoscritti minori in sede di discussione. Seguono i frammenti minori della *Notte*, e gli appunti in prosa relativi a questo poemetto e al *Vespro*.

La conclusione critica, che in parte sviluppa le annotazioni di un notevole intervento del Caretti (*Nota sul testo del «Giorno» del Parini*, in «Studi di Filologia italiana», vol. IX, Firenze 1951, pp. 175-82), è che, dato il carattere di *opus in fieri* del *Giorno*, si deve « rinunciare a qualsiasi tentazione di fornirne un testo unitario e statico » (p. LXXXVI). Per questa considerazione l'edizione presenta il primo volume con il *Mattino* e il *Mezzogiorno* secondo le stampe, mentre l'altro accoglie dagli autografi la seconda redazione, l'unica alla quale, secondo la proposta di Caretti, compete il titolo di *Giorno*.

GIUSEPPE SAVOCA

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*

Finito di stampare il 30.VI.1970 nella Tipografia dell'UNIVERSITA DI CATANIA

Autorizzazione 6 VII 1948 n. 25 del Registro Periodici del Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Registro pubblico generale delle opere protette, n. 1/037303

STUDI in onore di Carmelina Naselli

SOMMARIO

VOL. I — *Premessa*. - *Tabula gratulatoria*. - *Scritti di C. Naselli*. - FRANCESCO ALZIATOR, Gli ex voto marinari di Horta in Faial. - GIUSEPPE BONOMO, Sébillot e i « Contes populaires ». - GIOVANNI B. BONZINI, La canzone dell'*Avvelenato* nella tradizione popolare italiana. - SANTINO CARAMELLA, Demopsicologia e folklore. - ANTONIO CASTILLO DE LUCAS, Comentarios de un médico al libro « Adagios y fabulas de Fernando de Arceo ». - QUINTINO CATAUDELLA, Canzoni della malmaritata nella Grecia classica. - FERNANDO DE CASTRO PIRES DE LIMA, A medicina e os médicos nos « Diálogos de Pedro Mexia ». - NIEVES DE HOYOS SANCHE, Construcciones tradicionales. Los silos de Villacañas. - JOSÉ GELLA ITURRIAGA, La sirena en la literatura oral española. - ERNESTO GIAMMARCO, Il nome del « Calabrone » nelle tre Venezie. - SEBASTIANO LO NIGRO, Il tema del « Tempo illusorio » nella narrativa tradizionale. - ALBERT MARINUS, « Auxiliarité » des sciences. - MILKO MATIČETOV, Il furto del fuoco a Resia, in Sardegna e nel mito prometeico. - GAETANO PERUSINI, *Exempla* e tradizioni popolari nelle prediche di un frate trapanese del Seicento. - GIORGIO PICCITTO, Problemi di restauro linguistico a proposito di una leggenda popolare siciliana su S. Cristoforo. - ROGER PINON, Les crécelles de la semaine sainte à Fleurus en Hainaut. - MARIA RACITI, Un contrasto dell'Anima col Corpo in dialetto siciliano. - MARGARIDA RIBEIRO, Cerzedelo e a sua festa das cruces. - AURELIO RICOLI, Due manoscritti inediti di S. A. Guastella. - SALVATORE SANTANGELO, Serezii e favori in Paradiso. - PAOLO TOSCHI, Ultime tracce di antiche canzoni. « Parsonarella ». - ANTONINO UCCELLO, Proverbi calendariali brianzoli. - ALBERTO VECCHI, Il culto delle immagini.

VOL. II — LUIGI ALFONSI, Un capitoletto eucheriano. - GIOVANNI BIANCA, Sull'attualità dell'arte contemporanea. - STEFANO BOTTARI, Ancora sul « Maestro di San Martino ». - VITTORE BRANCA, L'« irrequieto » Panzini e il buon senso critico di Pancrazi. - ANTONIO BRANCAFORTE, Riflessioni estetiche a proposito della poesia di Alessandra Capocaccia Quadri. - GIUSEPPE A. BRUNELLI, Contributo al Commento di Baudelaire: La mort des pauvres. - ALBERTO M. CIRESE, Revisione di nozioni correnti: Lo stornello. - FRANCESCO DELBONO, Sulle origini del nome di popolo « Deutsch ». - FRANCESCO DELOGU, Notarella manzoniana = « siés baraòs trapolorum ». - GINA FASOLI, Re Enzo tra storia e leggenda. - GIOVANNA FINOCCHIARO CHIMIRRI, « La costanza della ragione » di Vasco Pratolini. - OTTAVIO MORISANI, Colonnella del Quattrocento nel Duomo di Nola. - CARLO MUSCETTA, Le Ballate del « Pecorone ». - CARMELO MUSUMARRA, La leggenda di Candaule. - CARMELO OTTAVIANO, Didattica e pedagogia. - ETTORE PARATORE, Pietro Aretino rielaboratore di Virgilio. - ALESSANDRO PELLEGRINI, Introduzione alla lettura di Christoph Martin Wieland. - GINO RAYA, « I Malavoglia » del Verga. - MARIA SIGNORELLI, Quando i fantocci si animano. - ENZO SIPIONE, Di alcune investiture feudali nella Contea di Modica. - GIOVANNI TROPEA, Sei nuovi testi siciliani della novellina dei « Vocaboli ».

Vol. I, pp. XXVIII+464; vol. II, pp. 370.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

ISTITUTO DI STORIA DELLE TRADIZIONI POPOLARI — CATANIA

Prezzo dei due volumi inseparabili L. 10.000

PUBBLICAZIONI

DELLA FACOLTÀ DI LETTERE DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

- | | |
|---|------------|
| 1) S. BOTTARI. L'architettura della Contea | (esaurito) |
| 2) C. MUSUMARRA. La prima raccolta di canti popolari siciliani | L. 2.000 |
| 3) B. PANVINI. Giraldo di Bornelh | » 2.000 |
| 4) S. BOTTARI. Il Maestro di S. Martino | (esaurito) |
| 5) G. FASOLI. Cronache medioevali di Sicilia | » 1.500 |
| 6) G. ACNELLO. Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia | » 1.000 |
| 7) L. BELFIORE. La Basilica di Murgò | » 2.000 |
| 8) G. PICCITTO. Per un moderno vocabolario siciliano | » 1.000 |
| 9) A. PELLEGRINI. Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica dell'
L'Aufklärung | » 2.000 |
| 10) G. NATALI. Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani | » 1.000 |
| 11) Le rime di Bonifacio Calvo, a cura di F. BRANCIFORTI | » 2.000 |
| 12) R. M. RUGGIERI. Umanesimo classico e Umanesimo cavalleresco
italiano | » 800 |
| 13) B. PANVINI. Il ritmo cassinese | » 800 |
| 14) V. CHAUVET. Manzoni - Stendhal - Hugo e altri saggi su classici
e romantici, a cura di C. CORDIÉ | » 3.000 |
| 15) C. MUSUMARRA. Vigilia della narrativa verghiana | (esaurito) |
| 16) S. SANTANGELO. Dante e i Trovatori provenzali | » 3.000 |
| 17) M. MARIANELLI, Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice | (esaurito) |
| 18) L. B. ALBERTI. De Statua, introduzione di O. MORISANI | » 800 |
| 19) M. MARIANELLI, Appunti su Novalis | » 1.000 |
| 20) T. WATSON. Ἐκατομπαθία, (1582), a cura di C. G. CECIONI | » 2.000 |
| 21) V. GASTALDI. Jean-Pierre Camus | » 2.500 |
| 22) C. CORDIÉ. « Gian Pietro da Core » e la società italiana della
fine dell'Ottocento | » 1.500 |
| 23) M. R. CATAUDELLA. Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti
economici e sociali dell'Attica arcaica | » 3.500 |
| 24) N. MINEO. Profetismo e apocalittica in Dante | » 4.000 |